HANDBUCH
ZUM NEUEN TESTAMENT

3

DAS MARKUS-EVANGELIUM

VON

ERICH KLOSTERMANN

ZWEITE, VÖLLIG NEUBEARBEITETE AUFLAGE

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1926

Class Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

XV bg

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG MIT W. BAUER, M. DIBELIUS, H. GRESSMANN, E. KLOSTERMANN, † R. KNOPF, E. LOHMEYER, † E. PREUSCHEN, L. RADERMACHER, † P. WENDLAND, H. WINDISCH HERAUSGEGEBEN VON HANS LIETZMANN

3

DAS MARKUSEVANGELIUM

ERKLÄRT VON

D. DR. ERICH KLOSTERMANN 1870-
O. PROFESSOR IN KÖNIGSBERG

ZWEITE, VÖLLIG NEUBEARBEITETE AUFLAGE

EVANGELISCHE
LIBRARY
OF CHICAGO

1926

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

BS
2585
.K6
1926

79136

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

UNION THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN

Der

hochwürdigen theologischen Fakultät

zu Jena

als Zeichen des Dankes

für die Verleihung der Doktorwürde

VORWORT

Die erste Auflage des Werkes war vor dem Kriege vergriffen, ein Kontrakt über die zweite bereits 1912 abgeschlossen. Daß es mir nicht schon damals vergönnt gewesen ist, die seit 1907 gemachten Fortschritte in einer neuen Gestalt des Buches verarbeitet vorzulegen, kann niemand mehr bedauern als ich.

Der Versuchung, über Wesen und Aufgabe der Schrifterklärung im allgemeinen und der Synoptikererklärung im besonderen zu theoretisieren, gebe ich nicht nach. Ebensowenig der anderen, mich mit einigen Angriffen auf die erste Auflage auseinanderzusetzen. Immerhin möchte ich hier wenigstens für die Berechtigung ausgiebigen Referierens in Zweifelsfällen eintreten. Wir haben eben noch nicht ausgekämpfte wissenschaftliche Streitfragen die Fülle, und besitzen keine Bibelkommission, die entscheiden könnte. Ein Handbuch, das nicht den Standpunkt einer Einzelschule vertreten, sondern allen wissenschaftlich Arbeitenden das Material liefern will, muß in solchen Fällen referieren. Daß dabei auch nicht ein kirchliches πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ Schranken setzen darf, ist klar.

Für Hilfe bei der Drucklegung bin ich den Herren Lic. H. Iwand und Lic. R. Abramowski zu besonderem Danke verpflichtet.

Unter der Literatur S. 2 ist hinzuzufügen: C. Clemen Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments [2] 1924 (zitiert als „Clemen").

Königsberg, 10. Nov. 1925.

E. Klostermann.

MARKUS

INHALTSÜBERSICHT

Einleitung 1 1—13 Vorgeschichte: Der Täufer und die Taufe Jesu.

I. Hauptteil 1 14—6 13 Jesus in Galiläa: 1. 1 14—45 Beispiele vom Auftreten Jesu, gruppiert um einen Tag in Kapernaum. 2. 2 1—3 35 Konflikte Jesu mit allerlei Gegnern. 3. 4 1—34 Beispiele für Jesu Gleichnisreden. 4. 4 35—5 43 Gruppe von um den See lokalisierten Großwundern.

II. Hauptteil 6 1—10 52 Jesus auf unsteter Wanderung und auf dem Wege nach Jerusalem: 1. 6 1—8 26 Jesus auf unsteter Wanderung. 2. 8 27—10 52 Jesus auf dem Wege nach Jerusalem.

III. Hauptteil 11 1—15 39 Jesus in Jerusalem: 1. 11 1—13 37 Jesu Auftreten in Jerusalem. 2. 14 1—15 39 Die Passion.

Schluß 15 39—16 8 Begräbnis und Osterbotschaft.

LITERATUR: Schon die alte Kirche hat einen großen Teil der sachlichen und sprachlichen Schwierigkeiten empfunden, die den Leser des Neuen Testaments noch heute beschäftigen, und manche ihrer Lösungsversuche kehren bei unseren Exegeten wieder. Markus, das kürzeste Evangelium, scheint freilich in der ältesten Zeit nicht besonders erklärt worden zu sein. Doch kann man gelegentlich mit Nutzen z. B. die Kommentare des ORIGENES zu Matthäus (ed. Delarue tom. III 1740) wie Johannes (ed Preuschen 1903) und den des HIERONYMUS zu Matthäus (ed. Vallarsi tom. VII 1 1769, zitiert als „Hieronymus") anführen. In der CATENE (Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum ed. Cramer tom. I 1844) wie bei THEOPHYLAKT (ed. Migne tom. 123 1864) und EYTHYMIUS ZIGABENUS (ed Migne tom. 129 1864) steht manches nicht in der Erklärung des Markus, sondern schon in der des Matthäus. Von neueren Hilfsmitteln sind benutzt: HUGO GROTIUS Annotationes (Opera II 1 1769), JJWETTSTEIN Novum Testamentum graecum I 1751, sodann neben JLIGHTFOOT Horae hebraicae et talmudicae 1675 und CSCHOETTGEN Horae hebraice et talmudicae 1733, besonders HLSTRACK und PAUL BILLERBECK Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I 1922. II 1924, nach dem auch die bisher gegebenen Zitate tunlichst revidiert worden sind, ferner ESCHUERER Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi[4] 1901—1911 (zitiert als „Schürer"), WSTAERK Neutestamentliche Zeitgeschichte 1907, WBOUSSET Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter[2] 1906, EDMEYER Ursprung und Anfänge des Christentums I II 1921. An Kommentaren: BWEISS in Meyers Kommentar I Abt.[9] 1901, HHOLTZMANN im Handkommentar I 1[3] 1901, JWELLHAUSEN Das Evangelium Marci 1903 und [2]1911, HBSWETE The gospel according to St. Mark[2] 1905, AMERX Die Evangelien des Markus und Lukas 1905, JWEISS in Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt usw. I[2] 1906 (I[3] 1916

wenig verändert), ThZahn Das Evangelium des Matthäus[3] 1910, GWohlenberg Das Evangelium des Markus 1910, ALoisy Marc 1911, MJLagrange, L'évangile selon Saint Marc 1911, WCAllen The gospel according to Saint Marc 1915. Ferner AJülicher Die Gleichnisreden Jesu II (Auslegung) 1899, MAlbertz Die synoptischen Streitgespräche 1921. An Untersuchungen allgemeinen Charakters: EWendling Ur-Marcus 1905 und Die Entstehung des Marcus-Evangeliums 1908, FNicolardot Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes 1908, KLSchmidt Der Rahmen der Geschichte Jesu 1919, MDibelius Die Formgeschichte des Evangeliums 1919, RBultmann Die Geschichte der synoptischen Tradition 1921.

Für die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung: ASchweitzer Von Reimarus zu Wrede[2] 1913. Für das Sprachliche besonders: JHMoulton Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments (3) 1911, FBlass und ADebrunner Grammatik des neutestamentlichen Griechisch[5] 1921 (zitiert als Blaß §), LRadermacher im HB [2]1925, auch ADeissmann Licht vom Osten[4] 1923, GDalman Die Worte Jesu I 1898 und Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch[2] 1905, JWellhausen Einleitung in die drei ersten Evangelien 1905 und [2]1911, dazu FSchulthess in der Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 21.

Das Alte Testament wird im folgenden stets nach Kapitel und Vers der Septuaginta (ed. Swete) zitiert, die nicht im griechischen Urtext erhaltenen Apokrypha nach EKautzsch Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes 1900, entsprechend die des Neuen Testaments nach EHennecke Neutestamentliche Apokryphen[2] 1924, Philo nach §§ Cohn-Wendlands und p. Mangeys. Die Inschriften wenn möglich nach WDittenberger Sylloge inscriptionum Graecarum[2] I—III (= Syll.) 1898—1901 und Orientis Graeci inscriptiones selectae (= Or. inscr.) I—II 1903—1905. Die „Inscriptiones Graecae" (= IG) der Berliner Akademie nach der neuen Bezifferung. Papyri, soweit nicht schon auf JHMoulton und GMilligan The vocabulary of the greek Testament illustr. fr. the papyri etc. 1914 ss. zu verweisen war (zitiert als Moulton-Milligan), mit den durch Wilcken Archiv f. Papyrusforschung I 1 festgesetzten Siglen: BGU = Aegypt. Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin I—VI 1894 ff. P. Oxy. = The Oxyrhynchus Papyri ed. Grenfell and Hunt 1898 ff. P. Fay. = Fayum towns and their Papyri 1900. P. Tebt. = The Tebtunis Papyri 1902. P. Amh. = The Amherst Papyri II 1901. P. Lond. = Greek papyri in the British Museum ed. Kenyon I 1893. II 1898. P. Par(is). = Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque imperiale XVIII (2) 1865. P. Lips. = Griechische Urkunden der Papyrus-Sammlung zu Leipzig herausg. v. Mitteis I 1906, usw. Mit S ist der Codex Sinaiticus (sonst ℵ) bezeichnet. Als Text ist die Ausgabe von ENestle [11]1920 in den Händen des Benutzers vorausgesetzt, dazu eine Synopse, am besten die von A. Huck[6] 1922. Kopfleiste S. 1: Tiberias mit dem See.

I 1—13 Die Einleitung des κατὰ Μᾶρκον genannten Evangeliums (s. Beilage 1). Aus der Zeit vor der Jüngerwahl des öffentlich wirkenden Jesus weiß Mc nur Weniges zu berichten. Er beginnt nicht wie ein Biograph mit Heimat, Familie und Beruf Jesu, obgleich er sie kennt (1 9 3 31 ff. 6 1 ff.); sagt auch nichts von seiner äußeren Erscheinung, wie doch bei dem Täufer (1 6). Er berichtet nur Dinge, die Jesus von vornherein als den Messias beglaubigen. Einmal nämlich ist der Wegbereiter Johannes für den Kenner des Alten Testaments eine tatsächliche Weissagung auf den unmittelbar nach ihm zu erwartenden Messias gewesen (1 1—6), und er hat noch dazu ausdrücklich auf seinen Nachfolger hingewiesen (1 7—8). Sodann aber ist Jesus selbst bei der Taufe mit dem ihn von da an bestimmenden (vgl. 1 12) Geiste begabt und feierlich für den Gottessohn erklärt worden, und hat sich als solcher alsbald gegen den Satan bewährt (1 9—13). Durch die offenbare Tendenz von 1 1—13 erscheint es ausgeschlossen, daß Mc noch frühere Zeugnisse für die Messianität Jesu als 1 7. 8. 11 gekannt und unterdrückt hätte, also solche wie Mt 1 20 f. Lc 1 32 f. **1—8** Die außerordentliche Schwierigkeit in der Verknüpfung der wertenden Reflexion v. (1) 2—3 mit der epischen Erzählung v. 4 ff. (vgl. z. B. Spitta Zeitschrift f. d. neutest. Wiss. 5, 305) legt die Vermutung nahe, daß alte Tradition erst mit v. 4 ff. beginnt, während entweder v. 1 Buchtitel und 2—3 späterer Zusatz sind (Lachmann, Wellhausen, Loisy) oder überhaupt v. 1—3 eine redaktionelle Beischrift darstellen (PEwald, Wendling, KLSchmidt), s. unten. Aus einer reicheren alten Tradition über die Wirksamkeit des Täufers (vgl. die Bußpredigt bei Mt Lc) benutzt Mc nur das, was ihn, „geschichtlich völlig unbegründet" (EdMeyer I 84), als Vorläufer und Propheten Jesu erscheinen lassen kann. Eine allgemeine Weissagung des Täufers von dem Nahen des Messias v. 7 erhält im Zusammenhang des Mc notwendig ihre jetzige Beziehung auf Jesus als den Stärkeren. Der ursprüngliche Gegensatz zur Wassertaufe des Johannes, nämlich die Feuertaufe des Gerichts (so in Mt Lc neben ἐν πνεύματι ἁγίῳ; dagegen Leisegang Pneuma Hagion 76 Clemen 121 f.) erscheint v. 8 zur christlichen Geistestaufe umredigiert, vgl. Dibelius Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer 1911 46 ff., Reitzenstein Das iranische Erlösungsmysterium 1921 126 A. 1. Nach KLSchmidt wären auch die Charakterisierung v. 6 und die Angabe ἐν τῇ ἐρήμῳ v. 4 christliche Zusätze: die Auffassung des Johannes als eines Wüstenpredigers, die sich mit der älteren des Jordantäufers kreuze, sei erst nachträglich aus Is 40 3 = Mc 1 2 f. herausgesponnen, d. h. erst aus der christlichen Anschauung von dem Vorläufer Johannes; anders EdMeyer II 396. 406. **1** Müßte nach Lc und Mt konstruiert werden, so verböten sich alle Versuche einer grammatischen Verknüpfung von 1 1 mit 1 2—3 oder 1 4: ἀρχὴ τ. ε. I. X. (scil. ἦν), καθὼς γέγραπται κτλ., oder ἀρχὴ τ. ε. I. X. (καθὼς-τρίβους αὐτοῦ) ἐγένετο Ἰωάνης κτλ. Mc 1 1 wäre also eine eigentliche Ueberschrift. Dann

1 § 1 Die Heilsbotschaft von Jesus Christus, dem Gottessohne, be-
2 ginnt so, wie es im Propheten Jesaia geschrieben steht: »Siehe ich
3 »sende meinen Boten vor dir her«, »der dir den Weg bereiten soll«,
»eine Stimme ruft in der Wüste: bereitet den Weg des Herrn, macht

---

fragte es sich wie bei Mt 1 1, ob sie dem Ganzen oder dem ersten Stücke gilt. Wenn auch sonst die Taufe durch Johannes als Anfang und die ἀνάλημψις als Ende des Wissens vom Leben Jesu dasteht (Act 1 21 f. 10 37 ff.), so könnte Mc 1 1 Ueberschrift zu dem Abschnitt 1 2—13 sein. Es fehlen jedoch weitere Kapitelüberschriften. Also müßte die Ueberschrift eine solche für das ganze Buch sein mit dem künstlichen Gedanken: a) der ganze Mc stellt nur den Anfang der Heilsbotschaft dar: nämlich soweit sie in und mit dem Erdenleben Jesu gegeben ist, und im Gegensatz zu ihrer weiteren Ausbreitung, die in der christlichen Predigt bis auf die Gegenwart des Evangelisten stattfindet — d. h. einen πρῶτος λόγος wie Lc im Verhältnis zu Act, eine ἀρχή im Sinne von Hebr 2 3, b) oder Mc ist die für Katechumenen bestimmte Anfangsstufe der frohen Botschaft, wie sie Jesus verkündigt hat (so Wohlenberg nach Ph 4 15). Da jedoch bei einer Verbindung von v. 2—3 mit v. 4 der καθώς-Satz schwerlich voranstehen dürfte, muß man ihn doch wohl mit v. 1 verbinden und so faßt man Mc 1 1 wohl richtiger als einleitenden Satz ohne Verbum wie Mc 13 8 (ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα vgl. auch Hos 1 2). Die Vermutung, ein ursprünglicher Titel εὐαγγέλιον I. X. sei hier durch eine spätere Schreibernotiz ἀρχή erweitert, wäre noch erst durch den Nachweis zu unterstützen, daß ἀρχή so früh schon = ἄρχεται oder *incipit* gebraucht wurde.

ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ (und plur. εὐαγγέλια) bedeutet im Griechischen ursprünglich den Lohn für eine gute Botschaft, vgl. Homer ξ 152. Der häufige Ausdruck εὐαγγέλια θύειν (wie γενέθλια θύειν) „ein Opfer für die empfangene gute Botschaft darbringen" bereitet die in der späteren Gräzität nachweisbare Bedeutung „die gute Botschaft" selbst vor: z. B. Lucian asin. 26 ἔγνωσαν εὐτυχοῦντας, εὐαγγέλιον αὐτοῖς ἐμοῦ προογκησαμένου. Ebenso auch im sakralen Gebrauch des Kaiserkultes, so besonders in der kleinasiatischen Kalender-Inschrift von Priene 9 v. Chr. ἤρξεν δὲ τῶι κόσμωι τῶν δι' αὐτὸν εὐανγελί[ων ἡ γενέθλιος] τοῦ θεοῦ d. h. der Geburtstag des Augustus vgl. Dittenberger Or. inscr. 458, 40 s. Band I, 2², 258 und Beilage 8, vgl. Moulton-Milligan, Deißmann Licht vom Osten 313 f., Norden Agnostos Theos 226 A 1, auch Dieterich über εὐαγγελιστής in der Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1, 336 ff. In LXX kommt εὐαγγέλια sicher einmal und zwar im altklassischen Sinne „Botenlohn" vor: II Regn 4 10 (18 22 vgl. 25 ist nach 18 20. 27 IV 7 9 εὐαγγελία gemeint). Das Aequivalent hebr. הַבְשׂוֹרָה (II Regn 4 10 ebenfalls = Botenlohn) und aram. בְּשׂוֹרְתָא ist im allgemeinen wohl Botschaft guter Art, aber nicht ausschließlich (auch das entsprechende Verbum kann „Botschaft bringen" und „freudige Botschaft bringen" bedeuten), weshalb II Regn 18 27 בְּשׂוֹרָה gesagt wird = εὐαγγελίαν ἀγαθήν. Im Neuen Testament hat εὐαγγέλιον zunächst den technischen Sinn „Heilsbotschaft" κατ' ἐξοχήν, in dem die schon im Alten Testament nachweisbare Bedeutung von בָּשַׂר εὐαγγελίζεσθαι Is 40 9 61 1 usw. mit dem oben erwähnten sakralen Gebrauch zusammentrifft. Neben εὐαγγέλιον kann an sich so gut ein gen. subj. oder auctoris (τοῦ θεοῦ 1 14 Rm 15 16 μου Rm 2 16 = Gal 1 11 τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ) wie obj. (τῆς βασιλείας Mt 4 23 u. ö., τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ Act 20 24) stehn. Da aber das eigentliche Objekt des christlichen εὐαγγελίζεσθαι und Inhalt des εὐαγγέλιον Jesus selbst in seiner Eigenschaft als Messias ist Gal 1 16 Rm 1 1—3 Act 5 42 usw., wird wie in τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ I Cor 1 6 (neben διαμαρτύρασθαι τὸν Χριστόν), so auch Mc 1 1 in τὸ εὐαγγέλιον I. X. der Genitiv Ἰησοῦ Χριστοῦ gen. obj. sein (Blaß § 163, anders z. B. Zahn Einl. II § 48, 2). Wenn Mc diesen technischen Missionsausdruck schon Jesu selbst in den Mund legt, 1 15 8 35 10 29

13 10 14 9 (bei Mt nur 24 14 26 13, bei Lc nirgends), so scheint das eine Prolepse zu sein s. Wellhausen Einl ² 98 ff Es begreift sich, daß die Bezeichnung εὐαγγέλιον = „Verkündigung von dem Heil in Christus" sehr früh auf die Berichterstattung vom Leben Jesu überging (Mc 1 1? 14 9 = Mt 26 13? Ignatius Philad. 8 2 Didache 8 2 11 3 15 3); etwa seit Marcion auch auf die schriftliche, die zunächst noch als das einheitliche εὐαγγέλιον mit verschiedenen Abteilungen, κατὰ Μᾶρκον (= „nach der Darstellung des M." Blaß § 163) usw, empfunden wurde. während bereits Justin auch einmal von Evangelien im Plural spricht, apol I 66 οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν. Vgl. noch Zahn Gesch. d. neutest. Kan. I 162 ff. 481.

Der Name Ἰησοῦς entspricht in LXX sowohl dem älteren יְהוֹשׁוּעַ (z. B. Ex 17 9 Zach 3 1) als auch der nachexilischen verkürzten Form יֵשׁוּעַ (z. B. II Esra 18 7. 17 = Neh 8 7. 17); zur Etymologie vgl. Mt 1 21 Philo de mut. nom. I 597 Ἰησοῦς δὲ σωτηρία κυρίου', ἕξεως ὄνομα τῆς ἀρίστης. Er war zu Anfang unserer Zeitrechnung nicht selten, vgl. P. Oxy. 816 vom Jahre 6 5 v. Chr. und weitere bei Moulton-Milligan, Col 4 11 und das Namenregister zu Josephus. Inschriftlich ist die hebräische Form wenigstens zweimal für die Zeit Jesu nachgewiesen, Lidzbarski Handbuch d. nordsem. Epigraphik 291. Das Appellativum Χριστός, die Uebersetzung von hebr. הַמָּשִׁיחַ oder aram. מְשִׁיחָא (Μεσσιας: hellenisierte Transskription von aram. מְשִׁיחָא, vgl. Schürer II 613) ist mit 'I. zur Einheit verschmolzen s. zu Rm 1 1. Die Verbindung Ἰησοῦς Χριστός ist jedoch in den Synoptikern sehr selten, bei Mc findet sie sich nur hier. „Gesalbter (Jahves)", die stehende Bezeichnung für den König, auch den der jüdischen Zukunftserwartung (z. B. I Regn 24 7 Ps 2 2 Dan 9 25 f. Ps Sal 17 36 vgl. Bousset Religion² 260 f. Dalman Worte Jesu I 239 ff.), wurde in der Urgemeinde auf den Bringer der βασιλεία τοῦ θεοῦ beschränkt. Ueber das anschließende υἱοῦ θεοῦ, das in einzelnen gewichtigen Zeugen vielleicht nur durch Schreibfehler vermißt wird, s. Exkurs zu v. 11. **2—3** Mt 3 2—3 Lc 3 3—4 (ὡς) und Jo 1 23 haben diesen begründenden Nebensatz direkt mit 1 4 verbunden. Das mit der Formel καθὼς γέγραπται (schon LXX IV Regn 14 6 für כַּכָּתוּב: hierzu vgl. Bacher Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur 1905 II 90 f., zu γέγραπται Deißmann Bibelstudien 108 ff.) eingeführte Citat besteht in seiner ersten Hälfte aus einer Vermischung der nicht nur äußerlich verwandten Stellen Ex 23 20 καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ἵνα φυλάξῃ σε ἐν τῇ ὁδῷ und Mal 3 1 ἰδοὺ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου καὶ ἐπιβλέψεται (= פָּנָה, Symmachus ἀποσκευάσει = פָּנָה) ὁδὸν πρὸ προσώπου μου, die hier gerade so wie Mt 11 10 = Lc 7 27 gegen den eigentlichen Sinn auf den Messias bezogen und danach kombiniert sind. Dann folgt Is 40 3 nach LXX, die wie das Targum (Stellen bei Strack-Billerbeck I 96) und Barn. 9 3 gegen den Grundtext ἐν τῇ ἐρήμῳ zu φωνὴ βοῶντος statt zu ἑτοιμάσατε gezogen und damit die Möglichkeit der Deutung dieses dem Monarchen vorauseilenden Boten auf den Täufer geschaffen haben; nur bietet Mc noch, wie Mt Lc, τρίβους αὐτοῦ statt τ. τοῦ θεοῦ ἡμῶν, womit erst die messianische Auffassung des κύριος gesichert wird. Den sachlichen Irrtum, daß dies ganze Citat ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ stehn soll (die schwach bezeugten Lesarten ἐν τῷ προφήτῃ oder ἐν τοῖς προφήταις sind erleichternde Konjekturen), beutete schon Porphyrius aus vgl. Anecdota Maredsolana III 2, 320. Die nächstliegenden Erklärungen der Schwierigkeit vereint Hieronymus comm. in Mt 3 3 *nos autem nomen Isaiae putamus additum scriptorum uitio, quod et in aliis locis probare possumus* (ebenso Catene 266 τοῦτο προφητικὸν Μαλαχίου ἐστὶν οὐχ Ἡσαΐου· γραφέως τοίνυν ἐστὶ σφάλμα, ὥς φησιν Εὐσέβιος ὁ Καισαρείας ἐν τῷ πρὸς Μαρῖνον κτλ.), *aut certe de*

4 »eben seine Pfade«. (Nämlich) Johannes der Täufer trat in der Wüste
auf, indem er die Bußtaufe zum Zweck der Vergebung der Sünden
predigte.
5 Und das ganze jüdische Land zog zu ihm hinaus und alle Jeru-
salemer, und ließen sich von ihm im Jordan taufen, indem sie ihre

---

diuersis testimoniis scripturarum unum corpus effectum (so schon Origenes in Joh. tom. VI 24), das man dann kurzweg einheitlich als „Jesaias" zitierte. Die erste Erklärung aber scheitert an den Parallelen bei Mt Lc und Jo 1 23, die andere würde immer noch erfordern, daß die erste Hälfte des Citats, nicht die zweite, aus Jesaia stammte. **4** Der Satzbau beginnt die für Mc bezeichnende Form aufzuweisen: die Wortstellung, Verbum voran und Subjekt danach, wird von Mc in den Hauptsätzen so streng beobachtet, daß man wohl semitischen Einfluß annehmen darf. Wie sehr der Anfang der „Heilsbotschaft" der angeführten Schriftstelle entspricht, zeigt eine populäre Schilderung vom Auftreten (so ἐγένετο) des Johannes. Den Schauplatz seines Wirkens bildet ἡ ἔρημος: hier ist nicht eine Sand- oder Felsenwüste, sondern das unbewohnte untere Jordantal nordöstlich von Jerusalem gemeint: Josephus Bell. III 10, 7 ὁ Ἰορδάνης . . . πολλὴν ἀναμετρούμενος ἐρημίαν εἰς τὴν Ἀσφαλτῖτιν ἔξεισι λίμνην; der Jordan lieferte das zur Taufe nötige fließende Wasser (v. 5 vgl. Clem. Rec. syr. 39 9 Lag.). Nach der charakteristischsten Seite seines Wirkens wird Johannes (so ohne Zusatz 11 30. 32) zunächst vorgestellt als ὁ (SB) βαπτίζων (substantiviertes Partizip wie 6 14. 24 und gleichbedeutend mit ὁ βαπτιστής 6 14 D 24 D 25 8 28 Mt 3 1 14 2 Josephus Ant. XVIII 5, 2 ; daran schließt sich (das überwiegend bezeugte καὶ vor κηρύσσων ist doch wohl Korrektur, die fälschlich κηρύσσων mit βαπτίζων auf eine Linie rücken will, vgl. Nestle-Dobschütz Einführung 135 f.) eine Angabe über den Inhalt seiner Predigt. Sie wird genannt ein öffentliches Aufrufen (zu dem technischen Ausdruck κηρύσσειν vgl. Wendland Kultur[2] 258 und Norden Agnostos Theos 140 A.) zu der als Ausdruck der Buße bezeichneten (Mc 1 4 Parr Act 13 24 19 4; die Artikellosigkeit von βάπτισμα erklärt sich hier, wie oft, wohl aus dem Semitischen vgl. Blaß § 259, aber s. auch zu Rm 1 1) und Sündenerlaß bezweckenden Taufe, wörtlich so Lc 3 3, zu Mt 3 2 vgl. Mc 1 14; εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν muß nach Act 2 38 22 16 zu βάπτισμα (nach Lc 24 47 freilich zu μετανοίας) gezogen werden.

Johannes (s. auch Exkurse zu 6 14 ff. Mt 11 2 f.) und seine Taufe. Nach dem fast durchgängigen Zeugnis von B (ebenso von D in Lc Act überwiegend, selten in Mt Mc Jo) wäre Ἰωάνης, nicht Ἰωάννης, zu schreiben. Inschriftlich kommt der Name nur auf christlichen Denkmälern vor; hier lautet er fast stets Ἰωάννης — das älteste Beispiel, das Verzeichnis auf der Hippolytstatue III Jh. s. Harnack Gesch. d. altchristl. Litteratur I 2, 607 z. 5, hat Ἰωάνην — ebenso auf den lateinischen Inschriften *Johannes*; CIL VIII 10639 *Johanis* ist geradezu singulär. Einfache Transkription von hebr. יוֹחָנָן „Jahve ist gnädig" wäre Ἰωανάν wie II Par 28 12 (A) Lc 3 27, diese wird weiter zu Ἰωάνας und Ἰωάνης hellenisiert. Die Schreibung Ἰωάννης könnte entsprechend von dem aram. יוֹחַנִּי abgeleitet werden (Zahn). Zu der Tradition von Johannes als dem Prediger in der Wüste (s. oben) mag daran erinnert sein, daß die Wüste auch in jener Zeit manchen weltflüchtigen Geist an sich zog (vgl. Josephus Vita 2 πυθόμενός τινα Βανοῦν ὄνομα κατὰ τὴν ἔρημον διατρίβειν ἐσθῆτι μὲν ἀπὸ δένδρων χρώμενον, τροφὴν δὲ τὴν αὐτομάτως φυομένην προσφερόμενον, ψυχρῷ δ' ὕδατι τὴν ἡμέραν καὶ τὴν νύκτα πολλάκις λουόμενον πρὸς ἁγνείαν, ζηλωτὴς ἐγενόμην αὐτοῦ; über Essäer in der Wüste Engedi am toten Meer s. Schürer II 658) und andrerseits gelegentlich der Schauplatz religiös-nationaler Sammlungen wurde, wie Act 21 38

Josephus Bell. II 13, 4 u. ö. — Von den Sonderriten der religiösen Gemeinschaft, die der große Prophet und Bußprediger gründete und die ihn überlebt hat (vgl. 6 29 Act 18 24 ff. 19 3), ist charakteristischer als Gebet (Lc 11 1) und Fasten (2 18) die Einrichtung des βάπτισμα. Dieses wird im letzten Grunde wohl nicht mit den häufigen rituellen Waschungen und Bädern zusammenhängen, denen sich das pharisäische Judentum auf Grund von Lev 11—15 Num 19 (vgl. auch das Gesetzbuch des neuen Bundes von Damaskus 10, 10 f., für Außerjüdisches s. Heitmüller Im Namen Jesu 272) unterzog, oder mit den täglichen Bädern der Essener (Josephus Bell. II 8, 5 vgl. Zeller Philosophie der Griechen IV 1 [4] 325, Schürer II 662. 672). Auch nicht mit dem Tauchbad (טְבִילָה vgl. Schürer III 181 ff. Merx zu Mt 3 7), das die jüdische Gemeinde seit dem I Jahrhundert p. C. von den aufzunehmenden Proselyten neben Beschneidung und Opfer zum Zweck levitischer Reinigung forderte. Denn von jenen Waschungen unterscheidet die Johannestaufe sich als einmaliger Akt; von der Proselytentaufe dadurch, daß sie gerade von Juden verlangt wird; von beiden, insofern es sich bei ihr neben der Reinigung des Körpers um eine innere Läuterung handelt. Letzteres läßt zwar die auf griechische und römische Leser zugeschnittene Aeußerung des Josephus Ant. XVIII 5, 2 (s. Beilage 2) kaum erkennen. Die Synoptiker und Act dagegen drücken übereinstimmend das Bezeichnende der Johannestaufe durch den Zusatz μετανοίας aus. Dies „unjüdische" Wort wird aber in der Profangräzität nicht ausschließlich in der etymologischen Bedeutung von Sinnes- oder Meinungsänderung, sondern auch bereits von der Reue über begangene Verfehlungen und sittlicher Umkehr gebraucht (vgl. Attalos II. bei Dittenberger Or. Inscr. 751 θεωρῶν οὖν ὑμᾶς μετανενοηκότας τε ἐπὶ τοῖς προημαρτημένοις κτλ., den πίναξ des Kebes, Plutarch terrestriane an aquatilia etc. p. 961[d] καὶ κύνας ἁμαρτάνοντας καὶ ἵππους κολάζουσιν οὐ διακενῆς, ἀλλ' ἐπὶ σωφρονισμῷ, λύπην δι' ἀλγηδόνος ἐμποιοῦντες αὐτοῖς, ἣν μετάνοιαν ὀνομάζομεν, vgl. auch μετανοεῖν und Demokritos fr. 43 Diels μεταμέλεια ἐπ' αἰσχροῖσιν ἔργμασιν βίου σωτηρίη, s. Norden Agnostos Theos 134 ff. Clemen 213). Im Neuen Testament wird die Etymologie von μετάνοια jedenfalls nicht empfunden (Wrede Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1, 66 ff., in LXX kommt der Begriff nur einige Male in der Weisheitsliteratur vor), vielmehr ist die Bedeutung entsprechend aram. תוב = hebr. שוב (einen „Bund der תשובה" kennt auch die Gemeinde des Neuen Bundes von Damaskus 19, 14) = Reue, Buße, Bekehrung, wie sie für das Kommen der messianischen Zeit erforderlich ist (Volz Jüdische Eschatologie 117 f.). Johannes' βάπτισμα μετανοίας würde sich also doch wohl an die prophetische Vorstellung von einer großen Lustration zur messianischen Zeit (Is 1 16 4 4 44 3 Ez 36 25 Zach 13 1) anlehnen. Forderte Johannes angesichts des baldigen Kommens der Gottesherrschaft (s. Exkurs zu Mt 5 3) zu einem Tauchbade der Buße auf, das Sündenvergebung bewerkstelligt, so schien er dem Evangelisten damit Is 40 3 erfüllt zu haben. Ob man die Johannestaufe symbolisch oder sakramental zu denken hat, läßt die knappe Ausdrucksweise des Mc nicht erkennen, die obendrein vielleicht durch die Terminologie der christlichen Taufe beeinflußt ist (vgl. etwa εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν — anders Mt 3 11). Neuere Literatur: Die Handbücher der neutestamentlichen Theologie, Dibelius Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer 1911, Reitzenstein Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung 1919 und Das iranische Erlösungsmysterium S. 124, EdMeyer II 406 ff., der bezweifelt, daß man aus mandäischen Texten weiteren Aufschluß über Johannes gewinnen kann, Clemen 159 ff., Bultmann Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 24, 143 f.

5 Der begreifliche Erfolg des Propheten wird ausgemalt. πᾶσα und πάντες müßte auch ohne 9 13 11 31 cum grano salis verstanden werden. Das personifizierte Ἰουδαία χώρα meint nach 3 7 nicht ganz Palästina, sondern das eigentliche Judäa, über dessen Grenzen Buhl Geographie 64—75 zu vergleichen ist. Daneben werden die Bewohner der Hauptstadt noch beson-

6 Sünden bekannten. Und Johannes war bekleidet mit einem Gewand
aus Kamelshaar »und einem Ledergurt um seine Lenden«, und nährte
7 sich von Heuschrecken und wildem Honig. Und er verkündete und
sprach: Ein Stärkerer als ich kommt nach mir, dessen Schuhriemen
8 gebückt zu lösen ich nicht gut genug bin; ich taufe euch mit Wasser,
er aber wird euch mit heiligem Geiste taufen.

---

ders genannt wie Is 1 1 2 1 3 1. ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ: βαπτίζειν ist ursprünglich „eintauchen, untertauchen", auch in übertragenem Sinne, z. B. Is 21 4 Plutarch Galb. p. 1062 c ὀφλήμασι βεβαπτισμένον. Das Medium heißt „sich waschen, baden", besonders mit der Absicht, rituelle Reinheit herzustellen, IV Regn 5 14 Judith 12 7 Sir 31 30 vgl. Mc 7 4, und auch für die Bekenntnishandlung der Taufe wird die mediale Bezeichnung „sich taufen" ursprünglicher sein als βαπτίζεσθαι ὑπό τινος, vgl. I Cor 10 2 BL Lc 3 7 D it^{var} Act 22 16 und die entsprechenden aramäischen Intransitiva. ἐξομολογούμενοι κτλ.: weil die Uebernahme der Taufe an sich ein Sündenbekenntnis war, oder weil noch ein besonderes sie begleitete, entsprechend den späteren Abrenuntiationsformeln? **6** ἦν ἐνδεδυμένος: die auch im Griechischen bekannte (Blaß § 352 f.), besonders aber im Aramäischen beliebte Conjugatio periphrastica, wie 1 22. 33 2 18 10 22 13 25 usw. Die Bedürfnislosigkeit des Johannes in bezug auf Tracht und Nahrung (Hieronymus ep. 22 36 *huius uitae* — d. h. der Anachoreten — *princeps Ioannes Baptista fuit)* erscheint zugleich als eine Anknüpfung an das alte Prophetentum. ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ (καὶ-αὐτοῦ om D it^{var} Blaß): von Elias, dem Vorläufer Mal 3 23 f., wird freilich, neben dem einfachen ledernen Gürtel IV Regn 1 8, nur das Schaffell μηλωτή erwähnt: III Regn 19 19. Aber nach Zach 13 4 ist die Tracht der spätjüdischen Propheten eine δέρρις τριχίνη, daher vielleicht an unsrer Stelle δέρρην (= δέρριν) καμήλου in D a, falls dies nicht, mit Wellhausen und Nestle-Dobschütz Einführung 7, als echt anzusehn ist. Jedenfalls soll das grobe Kamelhaartuch (nicht: Kamelsfell oder: gegerbte Kamelshaut, Nestle Zeitschrift f. d. neutest. Wiss. 8, 237) zu dem Wüstenbewohner passen; von weichen Luxusstoffen aus Kamelhaar, wie sie Apollonius hist. mir. 20 (nach Ktesias) und Aelian hist. anim. XVII 34 kennen Κάμηλοι (sc. Κάσπιοι) . . . εὔτριχες ἄγαν. ἁπαλαὶ γάρ εἰσι σφόδρα αἱ τούτων τρίχες . . . οὐκοῦν ἐκ τούτων οἱ ἱερεῖς ἐσθῆτα ἀμφιέννυνται καὶ οἱ τῶν Κασπίων πλουσιώτατοί τε καὶ δυνατώτατοι (vgl. Mt 11 8 = Lc 7 25), ist nicht die Rede. Als dürftige Nahrung erscheinen die Heuschrecken, von denen schon Lev 11 22 f. vier Arten zu essen erlaubt, und die auch heute noch im Orient, namentlich von den Armen, in verschiedener Zubereitung genossen werden; reiche Belege bei Wettstein I 258, vgl. auch Zahn zu Mt 3 4 Strack-Billerbeck I 98. μέλι ἄγριον heißt zwar auch die süße Ausschwitzung verschiedener Bäume bei Diodor Sic. bibl. hist. XIX 94 10 = II 391 φύεται γὰρ παρ' αὐτοῖς . . . καὶ ἀπὸ τῶν δένδρων μέλι πολὺ τὸ καλούμενον ἄγριον, ᾧ χρῶνται ποτῷ μεθ' ὕδατος (vgl. Ebionitenev. fr. 2), aber einfacher denkt man an den Honig wilder Bienen Dt 32 13 Jud 14 8 usw. Nach Euthymius müssen sowohl die Heuschrecken wie dieser Honig auch noch unangenehm schmecken, während anscheinend vegetarische Interessen in der alten Kirche zu der Aenderung von ἀκρίδες in „Milch" (so z. B. Tatian) oder ἐγκρίς (so das Ebionitenevangelium fr. 10 bei Epiph. Haer. 30, 13) führten, vgl. Zahn a. O. Strack-Billerbeck I 100. **7** Mc läßt den Täufer selbst die Ueberzeugung aussprechen, daß der Messias vor der Tür steht. Bildlich, daß unmittelbar nach ihm ein Größerer kommen werde, dem er selbst auch für den niedrigsten Sklavendienst des Ab-

lösens der Schuhe (= Sandalen? vgl. Strack-Billerbeck I 566) zu schlecht sei. ὁ ἰσχυρότερος: wohl nicht = der bekannte Stärkere; der bestimmte Artikel ist vielleicht Semitismus wie 3 13 4 3 10 25 12 1 D usw., s. Wellhausen Einl.[2] 19. ὀπίσω μου: präpositional, s. Blaß § 215, 1. Semitismus (wenn auch im Griechischen keineswegs unbekannt s. Moulton 150 f. Blaß § 297) ist wohl auch die pleonastische Setzung des Personalpronomens nach dem Relativum, ebenso 7 25 vgl. 9 3 13 19. 8 Jener Stärkere bringt an Stelle der nicht ausreichenden johanneischen Wassertaufe etwas Größeres. ἐβάπτισα für βαπτίζω Mt Lc wohl Semitismus: „ich taufe da eben", doch vgl. auch griechische Beispiele, wie P. Par. III, 56 d ὤμοσά σοι τὸν πάτριον ὅρκον „hiermit schwöre ich" usw. bei Moulton Einleitung 218. αὐτὸς κτλ.: Johannes hätte also die Ausgießung des Geistes durch den Messias (Is 44 3 Joel 2 28 f. Test Levi 18 usw.) uneigentlich als ein βαπτίζειν bezeichnet, vgl. Jo 1 33 Act 1 5 11 16. Der Gegensatz schließt streng genommen eine Wassertaufe durch Jesus aus, wenn auch der Evangelist an eine christliche Wassertaufe, bei der dann auch noch der Geist verliehen wird, gedacht haben könnte. **9—11** Getreu seinem ausgesprochenen Vorhaben (vgl. 1 1 υἱοῦ θεοῦ) gestaltet Mc das erste Erscheinen Jesu zu einer Offenbarung seiner der Welt zunächst verborgenen Würde. So wird ihm zu einer „Epiphaniegeschichte" „für die in das Geheimnis . . . Eingeweihten, die Leser des Buches", was eigentlich eine Erzählung von der göttlichen Adoption, der Messiasweihe Jesu war (Dibelius Formgeschichte 65. 85). Man streitet darum, ob hier eine „Glaubenslegende" ohne historischen Kern vorliegt, erzählt etwa nach dem Typus der Königsberufungssagen (Greßmann Zeitschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft 1919 86 ff., Bultmann 152: ein jetzt weggebrochener Schluß hätte vielleicht von der Huldigung des Täufers berichtet) und unter Benutzung des Märchenmotivs von der Königswahl durch einen Vogel (Gunkel Das Märchen im Alten Testament 150, Greßmann a. O., vgl. Lüdtke Nachrichten d. Gött. Ges. d. Wiss. ph.-hist. Kl. 1917 746 ff., weitere Literatur bei Bultmann a. O., Clemen 124 f.). Die Verlegung der Messiasweihe (Is 61 1 vgl. Act 10 38) gerade auf die Taufe durch Johannes, im Widerspruch mit der alten Anschauung von der erst nach Tod und Auferstehung erworbenen Messianität Jesu Act 2 36 13 33, und auch mit der von keiner Messiasweihe bei dieser Gelegenheit berichtenden Redequelle, wäre hellenistischen Ursprungs, und erklärte sich daraus, daß nach hellenistischer Anschauung eben die Taufe den Geist verleiht; in der weiteren Entwickelung wäre dann unsere Erzählung zur Begründung des christlichen Taufkultus geworden (Kultuslegende, vgl. Loisy, Bultmann u. a.). Könnte hierbei immer noch die Geschichtlichkeit des Anknüpfungspunktes, nämlich der Taufe Jesu durch Johannes bestehen bleiben, so erscheint auch diese z. B. EdMeyer als mindestens problematisch: „Der Bericht darüber, der mit der Versuchung aufs engste zusammenhängt, gehört dem mythischen, nicht dem geschichtlichen Bestandteil des Evangeliums an" II 406 A. 3 I 83 f. Dagegen wird von anderer Seite versucht, nicht nur die Unerfindbarkeit der bereits Mt 3 14 f. Hebraerev. fr. 3 als anstößig empfundenen Taufe Jesu durch Johannes festzuhalten, sondern auch die Erzählung von dem bei dieser Taufe Geschehenen auf spätere Umgestaltung eines inneren Erlebnisses Jesu zurückzuführen. Und zwar entweder so, daß das messianische Selbstbewußtsein Jesu vorausgesetzt wird: Jesu Gewißheit von seiner Sendung postuliere ein großes Erlebnis vor dem öffentlichen Auftreten. Sein Kommen zum Täufer setze Erregungen voraus, die sich in visionärer Gestalt entladen mochten, wie ja durch Gesichte und Stimmen auch die alten Propheten berufen worden seien (vgl. Is 6 1 ff. Jer 1 4 ff. Ez 1 1 ff., auch Act 9 3 ff.); endlich habe Jesus einem

9 § 2 Und es begab sich in jenen Tagen, daß Jesus von Nazareth
10 in Galiläa kam, und von Johannes im Jordan getauft wurde. Und
alsbald, wie er aus dem Wasser aufstieg, sah er, wie der Himmel sich
11 spaltete und der Geist wie eine Taube auf ihn herabkam, und eine
Stimme aus dem Himmel (ertönte): »Du bist mein geliebter Sohn«,

Vertrauten darüber auch Mitteilungen machen können (so z. B. Wernle Jesus [2] 1916 329). Oder auch unter Ablehnung der Annahme, daß Jesus sich für den Messias gehalten habe: so verwirft z. B. Rust Wunder der Bibel I 1922 37 ff. zwar jede „Berufungsvision" — denn in der Audition v. 11 sei weder vom Messiasberuf noch von der Beauftragung eines „Propheten mächtig an Taten und Worten" Lc 24 19 die Rede (vgl. Bultmann 152) — aber eine Vision hält auch er für zugrunde liegend, die die Antwort auf ein langes Suchen Jesu nach der Gewißheit der Gotteskindschaft bedeute. Ueber etwaigen Zusammenhang der Taufgeschichte mit der Verklärung s. dort. **9** καὶ ἐγένετο ... ἦλθεν: zu dem einleitenden καὶ ἐγένετο vgl. Blaß § 442, 5 472, 3, s. auch zu Lc 1 8 f. Mit dem vagen ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ist hier die ganze Zeit von v. 4—8 gemeint. ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρέτ (so Mc, andre Formen Ναζαρέθ, Ναζαράθ, Ναζαρά: ἀπὸ N. wird mit dem Verbum, nicht mit Ἰησοῦς zu verbinden sein): Jesus kommt aus seinem Heimatsort, von dem er nach herkömmlicher Ansicht auch ὁ Ναζαρηνός 1 24 10 47 14 67 16 6, ὁ Ναζωραῖος Lc (meistens) Act Jo, ὁ ἀπὸ N. Act 10 38 Jo 1 45 (vgl. Dalman Gramm. [2] 152) heißt. Man darf nicht von Ναζωραῖος d. h. „Hüter = Eingeweihter" (Zimmern Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. 74, 429 ff. 1920) oder „Observant" von Reinigkeitsgelübden (so Lidzbarski Mandäische Liturgien XVI ff. 1920) ausgehen, als sei ein Ort Nazareth nachträglich in der Legende geschaffen: s. Greßmann Zeitschr. f. Kirchengesch. NF. 3, 166 f., EdMeyer II 423 A. 2. Nazareth, das im Alten Testament und der älteren jüdischen Literatur tatsächlich nicht vorkommt (vgl. Jo 1 46), wird näher bestimmt durch den bei Ortsnamen üblichen gen. part. des Landes; ἡ (γῆ ἡ) Γαλιλαία entspricht (Is 8 23 גְּלִיל הַגּוֹיִם) גְּלִילָא schon von Jos 20 7 an, s. Hölscher Palaestina in d. pers. u. hellenist. Zeit 81 1903. Ueber das heutige en-Nâṣira vgl. Baedeker Palästina und Syrien [3] 246. εἰς: ersetzt, wie sehr oft, einfach das zu erwartende ἐν (1 5), vgl. Blaß § 205. **10** καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν: man darf wohl nicht das ἀναβαίνων als nom. abs. fassen und εἶδεν auf den Täufer beziehen (so Greßmann Archiv f. Religionswissenschaft 1920 15); die Auffassung, daß das Ereignis ein Zeichen für andere (vgl. Mt 3 17[b]), speziell den Täufer (Jo 1 32) sein soll, scheint doch nicht die älteste zu sein. Das aus der Koine reichlich zu belegende (s. Moulton-Milligan) εὐθύς findet sich 41 mal bei Mc (19 mal Mt, 7 mal Lc; daneben εὐθέως), bei LXX Gen 15 4 38 29 steht καὶ εὐθύς für וְהִנֵּה statt des bei Mc nicht vorkommenden καὶ ἰδού: vgl. JWeiß Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 11, 124 ff. und Allen (εὐθύς = מִיד). εὐθύς ist hier trotz Mt 3 16 wie sonst mit dem Hauptgedanken, also εἶδεν, zu verbinden, vgl. v. 20. 23 usw. Das Zerreißen = ἀνεῳχθῆναι Lc (Mt) des Himmels (über den Plural s. zu Mt 3 2) und was darauf folgt, versteht Mc offenbar nicht mehr von einer Vision, sondern von einem äußeren Vorgang, s. oben und vgl. das σωματικῷ εἴδει bei Lc, Lc 2 9 Act 2 1 ff. Protev. Jacobi c. 9 καὶ ἰδοὺ περιστερὰ ... ἐξῆλθεν ... καὶ ἐπέτασεν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν Ἰωσήφ usw. Der antike Leser wird an ein Zerreißen der Wolken, etwa noch unter Lichterscheinung (vgl. Ebionitenev. fr. 3) und Donner gedacht haben: Cicero de divin. I 43 *cum duo uisi soles essent ... et cum coelum discessisse uisum esset;* Livius XXII 1

Faleriis coelum findi uelut magno hiatu uisum, quaque patuerit ingens lumen effulsisse; Weiteres bei Wettstein. ὡσεὶ περιστεράν: beschreibt nicht die Art des Fluges, sondern die Gestalt, in der das πνεῦμα (vgl. Lc) erscheint und auf Jesus herabkommt (ob εἰς = ἐπ' S Mt Lc? Jo 1 33 Hebräerev. fr. 3 Protev. Jacobi a. O. vgl. Blaß § 207, 1; oder: in ihn eingeht? vgl. Ebionitenev. fr. 3 εἰσελθούσης εἰς αὐτόν). Die Taubengestalt des Geistes erklärt sich nicht einfach, weil die Taube ein Symbol sittlicher Reinheit und Unschuld, ein Bild der Sanftmut und des Friedens ist, so Wohlenberg und die Alten, z. B. Catene 271: τὸν ἔλεον τοῦ θεοῦ καταγγέλλον τῇ οἰκουμένῃ (wie Gen 8 11), ἅμα καὶ δηλοῦν ὅτι τὸν πνευματικὸν ἀπόνηρον εἶναι χρὴ καὶ πρᾷον, ἁπλοῦν τε καὶ ἄδολον (wie Mt 10 16). Sondern allenfalls liegt eine bereits fertige spätjüdische Anschauungsform vor: so brütet den Rabbinen Gen 1 2 der Geist Gottes über den Wassern *wie eine Taube über ihren Jungen* b Chagiga 15 a, und ist im Targum zu Cant 2 12 die Stimme der Taube die des heiligen Geistes. Philo quis rer. diu. her. 127 p. 490 ἡ θεία σοφία . . . συμβολικῶς . . . τρυγὼν καλεῖται, vgl. Klein, Spitta und Nestle, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 5, 149 f. 316 ff. 7, 359 f., und besonders die ernsten Bedenken bei Strack-Billerbeck I 123 ff., Clemen 124. Oder diese Verwendung könnte mit der Rolle zusammenhängen, die die Taube auch sonst im Altertum und namentlich in den Kulten der Syrer und Phönizier als heiliges Tier, Botin und Gehilfin spielt, s. Usener Weihnachtsfest I 2 56 f., Schürer II 30, Greßmann a. O. 1921 359, Clemen a. O. — falls es sich nicht um das Märchenmotiv des Wundervogels handelt, s. oben. 11 καὶ φωνὴ (ohne ἰδοὺ oder ἐγένετο semitische Konstruktion vgl. Is 40 3) ἐκ τῶν οὐρανῶν (Umschreibung s. zu 11 30): über Himmelsstimmen überhaupt s. zu Jo 12 28 f. Mc denkt wie bei εἶδεν so auch bei φωνή an etwas Objektives, obwohl an sich beides, also auch φωνὴ ἐγένετο, ebensogut von einem rein subjektiven Vorgang gebraucht werden kann: vgl. z. B. Act 10 11 und 10 13. An Jesus allein richtet sich hier bei Mc Lc Hebräerev. 5 (= Kleine Texte 8 2, 5 *fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut uenires et requiescerem in te. tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum*) die göttliche Stimme. Wenn Mc auch nicht mehr das Bewußtsein gehabt haben dürfte „daß Jesus hier erst werde, was er zuvor noch nicht war" (Dibelius), so will die göttliche Stimme doch besagen, daß Jesus sich von jetzt an als Gottes bevorzugten Sohn ansehen darf. Bei Lc D it^{var} lautet die Stimme genau wie Ps 2 7 (s. zu Lc 3 22 vgl. Act 13 33) υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε; aber auch der kanonische Text „läßt sich als Adoptionsformel verstehen" (Dibelius). Mc hat darüber hinaus im ersten Glied das verdeutlichende ὁ ἀγαπητός: man kann fragen, ob ἀγαπητός als Attribut zu υἱός μου zu fassen ist, = ἐκλελεγμένος Lc 9 35 (so übersetzt LXX oft das יָחִיד, eigentlich = μονογενής), oder als unabhängiger Titel, vgl. Mt 3 17 syr^{sc} *mein Sohn und mein Geliebter* (Greßmann Archiv f. Religionswissenschaft 21, 11). An Stelle des zweiten zitiert er nach Is 42 1 Theodotion ὁ ἐκλεκτός (Mt 12 18 ἀγαπητός) μου ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου, ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν.

Von GÖTTERSÖHNEN im eigentlichen Sinne wissen die meisten Völker des Altertums zu erzählen. Wo freilich im Alten Testament von בני־האלהים schlechtweg die Rede ist, dürfte ein Nachklang primitiver mythischer Auffassung vorliegen, z. B. Gen 6 2 (wo LXX z. T. ἄγγελοι f. υἱοὶ τοῦ θεοῦ setzt, Henoch 6 2 *die Engel, die Himmelssöhne*); von Philos Betrachtung über die Geburten der Sara, Lea, Rebekka und Zippora de cherubim 43—47 p. 147 kann abgesehen werden. Auf griechisch-römischem Boden aber wird nicht nur von Heroen der Sage, sondern auch von geschichtlichen Personen göttliche Abkunft, und nicht bloß im Volksmunde

12 »dir wandte ich mein Wohlgefallen zu«. § 3 Und alsbald trieb
13 ihn der Geist hinaus in die Wüste; und er war vierzig Tage in der Wüste, indem er vom Satan versucht wurde, und war bei den (wilden) Tieren, und die Engel bedienten ihn (mit Speise).
14 § 4 Und nachdem Johannes dahingegeben war, kam Jesus nach

behauptet, so von Pythagoras und Plato (von ihm berichtet das schon sein Neffe Speusipp), von Alexander dem Großen und Seleukus, von Scipio Africanus und Augustus, von Apollonius von Tyana usw., s. Usener Weihnachtsfest I² 71 ff. Hillmann Jahrbb. f. prot. Theol. 1891, 231 ff. Auf der andern Seite ist der technische Ausdruck θεοῦ υἱός = *diui filius* im Herrscherkultus der griechisch-römischen Welt in übertragenem Sinne gemeint, s. Wendland Band I² 2, 146 f. 220 f. Deißmann Licht vom Osten 294 f. Es darf nicht bezweifelt werden, daß die Heidenchristen des römischen Reichs, für die Mc ein „Evangelium von Jesus Christus dem Gottessohne" (1 1 vgl 3 11 5 7 14 6 15 39) schrieb, mit der ihnen schon geläufigen Bezeichnung θεοῦ υἱός einen bestimmten Ideenkomplex verbanden und diesen dementsprechend zur Würdigung der Bedeutung Jesu benützen mußten. Wie aber ist diese Benennung entstanden? Die Antwort wäre gegeben, wenn es sich nicht nur um eine allgemeine bildliche Wendung des Alten Testaments (das Volk ist Sohn Gottes: Ex 4 22 f. Hos 11 1), sondern einfach um einen alttestamentlich-jüdischen Messiastitel, oder jedenfalls um eine stehende Selbstbezeichnung Jesu handelte. Man pflegt dann anzunehmen, daß der im orientalischen Hofzeremoniell begründete uneigentliche Sprachgebrauch, den König als Erzeugnis Aššurs oder Nachkommen des Rê zu bezeichnen (vgl. Zimmern Keilinschriften³ 381 EdMeyer Geschichte des Altertums I 2, 142. 195. 478, vgl. auch das διογενής der homerischen Könige), der von den Weltreichen auf die Duodezfürsten Israels überging, nun auch auf den messianischen König der Endzeit übertragen wurde. So z. B. II Regn 7 14 Ps 88 27 f. und besonders 2 7, wo der Sinn ist: mit dem heutigen Krönungstage bist du nun König, und so dann wieder Henoch 105 2 IV Esra 7 28 f. 13 32. 37 52 14 9 (vgl. Schürer II 615). Aber ganz abgesehn davon, daß der späteren jüdischen Literatur ein messianisches Verständnis von Ps 2 nicht geläufig zu sein scheint (Dalman Worte Jesu I 219 ff), wird die Existenz des Titels „Sohn Gottes", der einen viel zu mythischen Klang hatte, um dem Empfinden alttestamentlicher Frömmigkeit nicht zu widersprechen, auf dem Boden des Judentums bestritten (Origenes c. Cels. leugne ihn I 49: Ἰουδαῖος δὲ οὐκ ἂν ὁμολογήσαι ὅτι προφήτης τις εἶπεν ἥξειν θεοῦ υἱόν· ὃ γὰρ λέγουσιν, ἐστὶν ὅτι ἥξει ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ), die Stellen aus Henoch und IV Esra seien nicht ursprünglich, und von der gehobenen dichterischen Anrede Ps 2 7 (vgl. II Regn 7 14 Ps 88 27 f.) zu dem einfachen Titel „Sohn Gottes" sei der Weg weit (vgl. die Debatte zwischen Bousset Religion² 261 f., Kyrios Christos 65 ff. und Wernle Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1915 9 ff., Wetter Der Sohn Gottes 138 f.) Erscheint so die Anknüpfung an einen solennen Messiastitel sowohl für Jesus selbst wie für die über ihn aussagende Gemeinde nicht mehr zweifelsfrei, so betrachtet man andrerseits eine nichtmessianische charakteristische Selbstbezeichnung Jesu als den Ausgangspunkt. Auf Grund seiner religiös-ethischen Stellung zu Gott (vgl. die Bezeichnung des Gerechten als Sohn Gottes in der hellenistischen Sap Sal 2 13. 16. 18), auf Grund des Bewußtseins von der vollkommenen Willensgemeinschaft mit dem Vater habe Jesus sich als den erwählten Sohn gefühlt und so genannt. Freilich ist eine solche Selbstbezeichnung Jesu zwar im Johannesevangelium stehend, aber in den Synoptikern nicht nur außerordentlich selten, sondern die wenigen hier in Betracht kommenden Stellen (Mc 12 6 ff. Parr, Mc 13 32 = Mt 24 36, Mt 11 27 = Lc 10 22 vor allem) sind hart umstritten. Daher schließt z. B. auch Clemen auf späteres Aufkommen des

Titels, der letztlich ebenso aus dem Eindruck der übermenschlichen Persönlichkeit Jesu erwachsen sei, wie der Erfolg seiner Krankenheilungen und die Erscheinungen des Auferstandenen vor seinen Anhängern. Jedenfalls hat die christliche Gemeinde an diesen Titel ihre Spekulation geknüpft, sei es, daß dies zu einer adoptianischen Christologie wie sie das Gotteswort der Taufgeschichte, namentlich bei Lc, auszudrücken scheint, zu der paulinischen (s. zu Rm 1 4) oder zu der johanneischen Logos-Christologie führte, sei es, daß die Vorstellung des physischen Gottessohnes Mt 1 20 Lc 1 35 produziert wurde, oder man sich gar mit dem primitiven Versuche Lc 3 23 38 zufrieden gab. Vgl. die Lehrbücher der neutestamentlichen Theologie und der Dogmengeschichte, JWeiß Religion in Geschichte und Gegenwart I 1714 ff. 1909, Lietzmann Der Weltheiland 1909, Bousset Kyrios Christos 1913, Wetter Der Sohn Gottes 1916, Clemen 76 ff., Norden Geburt des Kindes 75. 91 f. 132. 156 f

12—13 Das Gegenstück zur „Messiasweihe" bildet die messianische Versuchung, beide zusammen ein Vorspiel der geschichtlichen Laufbahn Jesu (Loisy). Die Andeutungen über eine Versuchung Jesu in der Wüste können nur als Ueberrest einer ausführlicheren Darstellung des Kampfes zwischen Messias und Satan angesehen werden, in der das πειραζόμενος und das μετὰ τῶν θηρίων ohne weiteres verständlich war. Um ein Exzerpt aus Q dürfte es sich nicht handeln, vgl. Harnack Sprüche und Reden Jesu S. 13 f., AMeyer Festgabe f. Blümner 435 ff., anders Wendling Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 8, 256 ff. Weiteres s. zu Mt 4 1 ff. **12** ἐκβάλλει: in der abgeschliffenen Bedeutung wie Mt 9 38 (s. dort), oder in wunderbarer Weise, wie Act 8 39 (ἥρπασεν) IV Regn 2 16 (ἦρεν)? εἰς τὴν ἔρημον: Mc selbst kann hier nicht die gleiche Oertlichkeit verstehen, in der er 4 ff. hat stattfinden lassen, s. zu v. 4. **13** Während der ganzen 40 Tage finden nach Mc die Versuchungen des Teufels, das Sein mit den Tieren und die Bedienung durch die Engel statt. Die Wüste ist ein Lieblingsaufenthalt böser Geister, s. Exkurs zu 1 23, und so tritt hier auch der σατανᾶς auf (diese Transskription des aram. שטנא begegnet zuerst Sir 21 27; LXX übersetzt השטן meist mit ὁ διάβολος, nur III Regn 11 14. (23) findet sich σατάν). Soll das Weilen unter den wilden Tieren die Erinnerung an den Adam des Paradieses hervorrufen (so zuletzt Wohlenberg) oder nach Is 13 21 II Macc 5 27 einfach die Verlassenheit der Gegend ausmalen? oder nach (Hiob 5 23 Is 11 6 ff. Ez 34 25 Ps 21 13—17 89 13) Test. Naphtali 8 καὶ ὁ διάβολος φεύξεται ἀφ' ὑμῶν καὶ τὰ θηρία φοβηθήσονται ὑμᾶς καὶ οἱ ἄγγελοι ἀνθέξονται ὑμῶν die mit dem Siege über den Teufel gewonnene Herrschaft über „die Tiere" andeuten (vgl. Spitta Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 5, 323 ff. 8, 66 ff.)? Die 40 Tage sind die bekannte runde Zahl des Alten Testaments für das Fasten Moses und Elias Ex 34 28 III Regn 19 8 (40 Tage dauert auch das Fasten des Pythagoras bei Diogenes Laert. VIII, 40. Weiteres bei Clemen 21). Zur Speisung durch die Engel — das ist der ganz übliche Sinn von διακονεῖν s. 1 31 15 41 Lc 10 40 Wettstein I 273; Stärkung durch Engel nach einer Anfechtung Lc 22 43 — vgl. III Regn 19 5 ff. Dt 8 2 f. Ps 77 25. Innerhalb der bei Mc angesetzten galiläischen Wirksamkeit Jesu bilden **I 14—45** eine erste Gruppe von paradigmatischer Bedeutung (Wellhausen): im Rahmen des einen Tages in Kapernaum 1 21—39, nebst Eingang 1 14—20 und Nachtrag 1 40—45, gibt Mc ein erstes Bild von der Wirksamkeit Jesu. Man bekommt zu sehen, wie Jesus für sich allein zu beten pflegt v. 35 und wie er seine Jünger beruft v. 16—20, wie er in der Synagoge lehrt v. 21 f. 39 und als Wanderprediger umherzieht v. 38 f., wie er Kranke heilt v. 29—34. 40—44 und Dämonen austreibt v. 23—26. 34, wie er trotz des Schweigegebots v. (25?) 44 f. Ruf und Zulauf gewinnt v. 28. 32 f. 37. 45, wie er endlich trotz des lauten Bekenntnisses der Dämonischen v. 24 in seinem wahren Wesen unerkannt

15 Galiläa, und er predigte die Heilsbotschaft Gottes und sprach: Die Zeit
ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen; tut Buße und
16 glaubt an das Evangelium. § 5 Und wie er am See von Galiläa
hinging, sah er Simon und den Bruder Simons Andreas Netz werfen
17 im See — sie waren nämlich Fischer. Da sprach Jesus zu ihnen:
Kommt her mir nach, so werde ich machen, daß ihr Menschenfischer
18 werdet. Und alsbald verließen sie die Netze und folgten ihm nach.
19 Und er ging ein wenig weiter, da sah er Jakobus, den Sohn des Zebe-
däus, und seinen Bruder Johannes, auch sie im Schiff, beim Zurecht-
20 machen der Netze. Und alsbald berief er sie; da ließen sie ihren Vater
Zebedäus im Schiff mit seinen Tagelöhnern, und gingen hinter ihm her.
21 § 6 Und sie zogen hinein nach Kapernaum, und alsbald am Sab-

bleibt v. 22. 27. 36 ff. **14—20** Dies erste Auftreten Jesu, von dem Mc berichtet, wird in einem kurzen Resumé **14. 15** mit allgemeinen und unbestimmten Wendungen zeitlich eingereiht und lokalisiert. Die Wiedergabe der Predigt Jesu steht dabei unter dem Einfluß der christlichen Missionsterminologie. **14** καὶ μετὰ (BD it^{var} syr^{s}, μετὰ δὲ ziehen Wohlenberg und KLSchmidt vor) τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην: ist εἰς φυλακήν zu ergänzen oder heißt das ganz allgemein „in die Hände seiner Feinde" und schließt es dann die Hinrichtung ein? Die 6 17 ff. nachgebrachten Ereignisse würden dann ebenso als bekannt vorausgesetzt, wie der Umstand, daß Jesus „nach Galiläa" kommen mußte. Aber Mc sagt nichts von einer gleichzeitigen Wirksamkeit des Täufers und Jesu, wie Jo 3. Vertritt er hier einen ungeschichtlichen „heilsgeschichtlichen Schematismus": das Alte muß erst vergangen sein, ehe das Neue sich entfalten kann (so KLSchmidt, vgl. auch Norden Geburt des Kindes 33,? Der Inhalt der ersten Verkündigung Jesu ist nach v. 14 das εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ. **15** πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ = glaubt „an" das Evangelium, so LXX Blaß § 187, 6 („auf Grund" Hofmann, „bei" Wohlenberg, „innerhalb der Sphäre" des Evangeliums Deißmann, Moulton 102); so wird Jesus nicht gesagt haben, s. Exkurs zu 1 1. πεπλήρωται ὁ καιρός: das Maß der von Gott in Aussicht genommenen Wartezeit ist voll, oder: der bestimmte Zeitpunkt ist erreicht (so Josephus Ant. VI 4 1 ἐξεδέχετο τὸν καιρὸν γενέσθαι, πληρωθέντος δ' αὐτοῦ . . . ἐπορεύετο). Dementsprechend steht die βασιλεία τοῦ θεοῦ (s. Exkurs zu Mt 5 3) vor der Tür; also muß der Mensch sich durch die schon vom Täufer verlangte Buße (4) und durch Glauben an die Heilsbotschaft auf das große Ereignis würdig vorbereiten. **16—20** Passend folgt auf die Einleitung 14 f. jetzt die Berufung der ersten Jünger, einerlei ob sie auf Erinnerung der Vertrauten beruht (dagegen doch auch EdMeyer I 98), oder ob es sich um eine erst vom Standpunkt der Gemeinde zu verstehende (Loisy) ideale, das Ergebnis einer Entwicklung in einem symbolischen Moment darstellende Szene handelt, die am Ende aus der älteren Metapher vom „Menschenfischen" herausgesponnen wäre (Bultmann). In v. 20 wie 2 14 erscheint freilich lediglich die Aufforderung zur Nachfolge, ohne die Angabe des Zweckes. **16** Um wieviel später v. 16 als v. 14 liegen soll, und wie Jesus gerade an den See Genezareth kommt, bleibt im Dunkel. παράγειν fast = περιπατεῖν vgl. 2 14 15 21 (?), entsprechend z. T. παραπορεύεσθαι 2 23 SA 9 30 SA it^{var} syrr. παρὰ τὴν θάλασσαν auf die Frage, wo? s. Blaß § 236, 1. ἡ θάλασσα, nach Bedürfnis auch mit τῆς Γαλιλαίας, ist bei Mc Mt der Name des $5^1/_2$ Stunden langen, $1^1/_2$—$2^1/_2$ Stunden breiten, fischreichen יָם כִּנֶּרֶת = θάλασσα Χενέρεθ usw. in LXX; statt des den Grie-

chen (z. B. dem Heiden bei Macarius Magnus III 6) befremdlichen θάλασσα gebraucht Lc λίμνη. Der Name Γεννησάρ findet sich I Macc 11 67 Joseph. Bell. II 20, 6 III 10, 7: ἡ δὲ λίμνη Γεννησὰρ μὲν ἀπὸ τῆς προσεχοῦς χώρας καλεῖται, Ant. XVIII 2, 1 Vita 65 ἡ Γεννησαρῖτις λίμνη, vgl. ἡ λίμνη Γεννησαρέτ Lc 5 1 Buhl Geogr. 113 f. Σίμων, ein gut griechischer Name, vertritt neben der Transskription Συμεών den besonders seit Simon Maccabaeus beliebten Namen שִׁמְעוֹן (vgl. Sir 50 1 Index zu Josephus), s. Deißmann Bibelstudien 144 A. 1; Ἀνδρέας, ein echt griechischer, mitunter von Juden benutzter Name. Zu beiden vgl. Strack-Billerbeck I 530. 535. Den Vater der beiden, vgl. Mt 16 17 Joh 1 42 21 15 ff., nennt Mc nirgends. ἀμφιβάλλειν absolut nur hier, populärer technischer Ausdruck (ἀμφίβληστρον ist das Wurfnetz): das Fischen, wie das καταρτίζειν v. 19, zeigt, daß § 5 nicht am Sabbat (§ 6) spielt. ἁλεεῖς mit Dissimilation Blaß § 29, 5. **17** δεῦτε ὀπίσω μου (Blaß § 215, 1), καὶ (IV Regn 6 19 לְכוּ אַחֲרַי וְ): mit diesem technischen Ausdruck fordert Jesus sie auf, in seine Begleitung als Schüler einzutreten, um in einen höheren Beruf eingeführt zu werden: Schüler, die ihn begleiteten, pflegte ein Rabbi zu haben, vgl. Fiebig Altjüdische Gleichnisse 20, Strack-Billerbeck I 188. 528. Das Bild vom Menschenfischen ist nicht neu, vgl. Prov 6 26 Jer 16 16, andererseits den u. a. Aristipp (Diogenes Laert. II 67) zugeschriebenen Ausspruch, der in der Form Rhein. Mus. NF 35, 413 lautet: εἶτα οἱ μὲν ἁλιεῖς (εἶπεν) ὑπομένουσι ῥαίνεσθαι τῇ θαλάσσῃ, ἵνα κωβιὸν θηράσωσιν, ἐγὼ δὲ μὴ ἀνάσχωμαι τὸ αὐτὸ παθεῖν, ἵνα ἄνθρωπον ἁλιεύσω; **18** Der Erfolg ist hier wie v. 20 und 2 14 ebenso augenblicklich wie unerklärt. Lc motiviert ihn 5 4 ff. durch den wunderbaren Fischzug, den aber Jo 21 3 ff. an ganz anderer Stelle bietet; nach Jo 1 35—42 2 2. 12 3 22 4 2 würde unsere Mcerzählung nur eine δευτέρα κλῆσις (Catene 28) bezeichnen, nicht die erstmalige. Aber Mc legt gerade auf die wunderbare Macht des Befehlswortes Jesu Gewicht: er beruft wie der Prophet III Regn 19 19 ff. **19** Ἰάκωβος, die Hellenisierung von יַעֲקֹב, findet sich häufig neben der Transskription Ἰακώβ (so LXX); über Ἰωάνης s. zu 1 4. Die Söhne des Ζεβεδαῖος = Ζαβαδί(ς) I Par 8 15 (Esra B 8 8) = זַבְדִּי (Strack-Billerbeck I 535) sind zusammen mit ihrem Vater und Tagelöhnern ebenfalls im Boot, aber bei einer anderen Beschäftigung. Vor καταρτίζοντας muß man Komma setzen, falls man nicht einen semitischen Zustandssatz καὶ αὐτοὶ . . . καταρτίζοντες wiederherstellen will. **20** εὐθύς setzt Mt deutlicher zu ἀφέντες . . . ἠκολούθησαν, wo es auch Mc 1 18 steht. Daß die Zebedaiden bei der Nachfolge ein größeres Opfer gebracht hätten als das erste Brüderpaar, will die Erwähnung des Vaters und der Tagelöhner hier gewiß nicht betonen. **21—28** Der § 6, der durch 21a (redaktionelle Verknüpfung? noch als Schluß zu § 5 gehörig?) mit dem Vorhergehenden chronologisch und topographisch keineswegs unlösbar verknüpft ist, scheint in zwei Bestandteile zu zerfallen, einen der Synagogenpredigt Jesu gewidmeten summarischen Bericht 21b f. = Lc 4 38 f., den auch Mt 7 28 f. reproduziert, und die ausgeführte Erzählung einer Dämonenaustreibung 23 – 27 (28?) = Lc 4 33—36 (37?), die bei Mt fehlt. Die letztere will Loisy als einen auf Grund von 5 1—20 gemachten Einschub des Mc ansehn (nach Wendling ist umgekehrt unsere Erzählung das Vorbild für die von dem gerasenischen Besessenen). Bultmann hält vielmehr 21a. 22 und in 27 das διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν (καὶ) für redaktionelle Zutaten des Mc, durch die er die Dämonenbeschwörung in den Abschnitt 1 16—39 eingefügt habe. Ueber v. 24 und 28 s. unten. **21** Jesus betritt, wie es scheint, mit seinen Begleitern aus § 5 zum erstenmal bei Mc Καφαρναούμ (Καπερναούμ AC Ptolemaeus geogr. V, 16, 4, vgl. Nestle in Theolog. Studien ThZahn dargebr. 261 ff.). Ein כְּפַר נַחוּם ist dem Alten Testament unbekannt;

22 bat lehrte er in der Synagoge. Und sie waren tief betroffen ob seiner
Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie
23 die Schriftgelehrten. Und alsbald war da in ihrer Synagoge jemand

---

dagegen erwähnt Josephus Bell. III 10, 8 eine Quelle dieses Namens in Gennesar und Vita 72 κώμην Κεφαρνωκὸν (— νωμὸν var. lect.) λεγομένην, dazu zwei Stellen der rabbinischen Literatur bei Strack-Billerbeck I 159. Man sucht den Ort an der Ruinenstätte Tellḥûm am Nordwestufer des Sees, s. Buhl Geogr. 224 f. Als Grenzort des Antipas an der großen Straße von Ptolemais nach Damaskus, vielleicht zugleich „wegen der Schiffswaren, die aus dem Gebiete des Dekapolis und dem Gebiete des Philippus eingeführt wurden“ (Wellhausen), war Kapernaum Zollstation. τοῖς σάββασιν: wegen εὐθύς hier wohl singularisch zu verstehn = am Sabbat. Für hebr. שַׁבָּת hat LXX sowohl σάββατα, was zuerst wohl als sing. und Transskription des damals bereits gebräuchlichen aram. שַׁבְּתָא, dann wie andere Festnamen als neutr. plur. empfunden wurde (vgl. Merx zur St. Blaß § 141, 3), als auch σάββατον: Josephus Ant. III 6, 6 ἐν τῷ καλουμένῳ ὑφ' ἡμῶν σαββάτῳ · τὴν γὰρ ἑβδόμην ἡμέραν σάββατα καλοῦμεν. Sing. wie plur. heißen auch „die Woche“, 16 2. 9 Lc 18 12 I Cor 16 2. εἰς τὴν συναγωγήν ist unter Streichung von εἰσελθών (om S syr^{c}) mit ἐδίδασκεν zu verbinden: εἰς = ἐν, vgl. Blaß § 205, 1.

Das griechische ΣΥΝΑΓΩΓΗ (= Zusammenkunft, Versammlung z. B. auch eines Kultvereins, Verein) wird von der LXX noch ohne erheblichen Unterschied von ἐκκλησία für die Versammlung der israelitischen Gemeinde gebraucht, aber auch für andere Versammlungen z. B. Prov 5 14 Ps Sal 17 18. Im späteren Judentum scheint sich aber schon die Differenzierung eingestellt zu haben, daß συναγωγή mehr die empirische Gemeinde, ἐκκλησία die Gemeinde der Berufenen bezeichnet, vgl. die lehrreiche Inschrift bei Latyschev Inscr. Ponti Euxini II nr. 52. Das Christentum hat, mit Ausnahmen, σ. für die Juden, ἐ. für sich gebraucht. συναγωγή heißen aber auch, neben dem älteren προσευχή Schürer II 499 A. 4, die seit dem Exil eigens für die Institution der Sabbatversammlungen errichteten Versammlungshäuser, so Neues Testament, Josephus, Philo quod omnis probus liber 12 p. 458 εἰς ἱεροὺς ἀφικνούμενοι τόπους, οἳ καλοῦνται συναγωγαί. Die religiösen Versammlungen, die am Sabbat (Hauptgottesdienst vormittags), an Festtagen, aber auch an dem zweiten und fünften Wochentage in der Synagoge abgehalten wurden, dienten wesentlich der Unterweisung im Gesetz (Josephus c. Apion. II 17 Philo vita Mosis II 216 p. 168 τὰ γὰρ κατὰ πόλεις προσευκτήρια τί ἕτερόν ἐστιν ἢ διδασκαλεῖα κτλ.). Die Gebäude wurden gern außerhalb der Städte am Wasser errichtet, um die levitischen Reinigungen zu erleichtern (Act 16 13). Die Hauptsache in dem opferlosen Gottesdienst dieser „Lehrhäuser“ waren neben Gebet und Segen eben die Schriftverlesung aus Thora und Propheten (Lc 4 16 Act 13 15) mit Uebersetzung in die aramäische Volkssprache und der erläuternde Vortrag dazu (דְּרָשָׁה), zu dem jedes geeignete Gemeindemitglied aufgefordert werden konnte. Gemeindeälteste übten neben der Verwaltung besonders die Disziplin Lc 6 22 Jo 9 22 usw.; ein ἀρχισυνάγωγος 5 22 Lc 13 14 (in größeren gab es mehrere Act 13 15 14 2 D — über ἀρχισυνάγωγοι im heidnischen Kult vgl. Schürer II 512) hatte die Leitung des Gottesdienstes. Daneben gab es an Beamten noch einen Almoseneinnehmer und den Diener (חַזָּן ὑπηρέτης), dem u. a. die Aufbewahrung der heiligen Schriften (Lc 4 20), die Geißelung zu Bestrafender (13 9 Parr) oblag. Ausführliches bei Schürer II 497—536, Strack-Billerbeck I 733 ff. Dazu: HKohl und CWatzinger Antike Synagogen in Galiläa (29. wissenschaftliche Veröffentlichung der deutschen Orient-Gesellschaft) 1916. — ΓΡΑΜΜΑΤΕΥΣ bezeichnet im Griechischen nicht nur einen Beamten, der mit dem Schriftwesen zu tun hat, sondern auch den Beamten schlechtweg, τῆς βουλῆς,

τῆς γερουσίας usw., auch Offiziere, vgl. Deißmann Bibelstudien 106 ff. und Dittenberger, Or. inscr. Register. Ebenso im Alten Testament סוֹפֵר und in LXX γραμματεύς, z. B. Ex 5 6. 10. Von I Esra 8 3 an ist γ. speziell der Gesetzeskundige, der Schriftgelehrte. Andere Bezeichnungen für diesen sind νομικός Lc 7 30 u. ö., νομοδιδάσκαλος Lc 5 17 Act 5 34, bei Josephus πατρίων ἐξηγηταὶ νόμων, σοφισταί, ἱερογραμματεῖς. Sie waren zur Zeit Jesu ein festgeschlossener Stand, dem Rechtsbildung, Rechtsunterricht und Rechtsprechen oblag und meist wohl auch der Lehrvortrag in der Synagoge anheimfiel. Sie standen trotz ihrer Eigenliebe Mc 12 38 f. in hohem Ansehn beim Volke, das sie mit dem ehrenden רַבִּי (das Suffix verlor allmählich seine Pronominalbedeutung, vgl. *monsieur*) = κύριε, διδάσκαλε, ἐπιστάτα (s. zu 4 38) anredete, vgl. Mt 27 3. Von ihrer scholastischen, „von der Autorität ihrer Vordermänner lebenden und an den Minutien des Buchstabens ihren Scharfsinn übenden" Weise ist die Art Jesu himmelweit verschieden; Justin apol. I 14, 11 βραχεῖς δὲ καὶ σύντομοι παρ' αὐτοῦ λόγοι γεγόνασιν· οὐ γὰρ σοφιστὴς ὑπῆρχεν, ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν Chrysostomus Catene 56 διὰ τὸ μὴ εἰς ἕτερον ἀναφέρειν τὰ λεγόμενα, ἀλλὰ πανταχοῦ ἑαυτὸν ἐπιδεικνύμενον τὸ κῦρος ἔχοντα. Weiteres bei Schürer II 373–389, Strack-Billerbeck I 79 ff.

22 ἐκπλήττειν ist die gewöhnliche Wirkung von Jesu Worten und Taten vgl. 6 2 7 37 10 26 11 18; hier die seiner διδαχή, die ihn als gottbegnadeten Propheten (zu ἐξουσία vgl. Reitzenstein Poimandres S. 48, 3, Norden Agnostos Theos 111 A. 1, Clemen 218) im Gegensatz zu den Schriftgelehrten erscheinen läßt — vgl. auch v. 27. Auf die Wiedergabe der διδαχή selbst dagegen kommt es Mc hier in keiner Weise an: er setzt sie als schon bekannt voraus. **23** ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ (ebenso 5 2): ἄνθρωπος = „jemand" wohl Semitismus, z. B. Lev 1 2 Aboda zara I 6, so auch Mc 3 1 4 26 5 2 7 11 8 36 f. (11 2) 12 1 13 34 14 13. Semitisch kann auch das ἐν = „*mit*" (= ἔχων Lc vgl. Mc 3 30 7 25 9 17) sein, das allerdings Allen aus falscher Uebersetzung (statt ἐν ᾧ ἦν πνεῦμα ἀκ.) ableitet; doch ist ἐπελθὼν ἐν ὅπλοις (P. Tebt. 48, 19) und dergleichen auch griechisch s. Kuhring De praep. Graec. p. 43 Blaß § 195, 1[9] 198, 1. 2, vgl. 5 25 9 1 11 28 (= μετά 13 26), ähnlich auch 12 36. Der außerhalb des Neuen Testaments und seines Einflusses ungewöhnliche Ausdruck πνεῦμα ἀκάθαρτον, vgl. 3 30 6 7 7 25 (9 17), findet sich Zach 13 2 für רוּחַ הַטֻּמְאָה, wo es allerdings unpersönlich gemeint ist, Henoch 99 7 Test. Benj. 5 (P. Par. 574[1238] III. Jh. p. Chr.: π ἀκάθαρτος ν δαίμων πι σαδανᾶς): ist ἀκάθαρτον eigentlich die Eigenschaft des von dem Geist Besessenen, eben dadurch „unrein" zu sein, vgl. 9 25 τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα usw. (so z. B. Allen)? Häufiger ist bei Mc wie bei Mt Lc δαιμόνιον (δαίμων nur Mt 8 31), häufig ebenso das in LXX fehlende, aber im späteren Griechisch für δαιμονιᾶν eingetretene δαιμονίζεσθαι. ἀνέκραξεν: das Schreien ist für die Dämonen charakteristisch vgl. 1 26 3 11 5 5. 7 9 26.

Heilungswunder. Dämonenaustreibungen, Naturwunder. Als besonderes Beweismittel für die Bedeutung Jesu dienen dem Evangelisten die von ihm zu berichtenden Wunderheilungen und sonstigen Wundertaten, wobei er unter ersteren einfache Krankenheilungen von Dämonenaustreibungen zu unterscheiden pflegt, so 1 34 2 10 f. auch 6 13 (allerdings könnte hier und da eine primitivere Vorstellung durchscheinen, nach der alle Krankheiten von Dämonen verursacht werden: 9 25 7 35 vgl. Mt 9 32 f. Mt 12 22 = Lc 11 14 Lc 4 39 13 10; ja auch der Sturm wird Mc 4 39. 41 nach Art der Dämonen „bedroht" vgl. Tambornino 57. 63. 97). Der Glaube an Dämonen ist ja wie in der ganzen antiken Welt auch im Volke Israel vorhanden gewesen. Im Alten Testament erscheinen freilich die שֵׁדִים und שְׂעִירִים, die LXX mit δαιμόνια wiedergibt, nur selten. Aber im späteren Judentum, dessen religiöse Vorstellungen besonders aus dem babylonisch-persischen Gedankenkreise beein-

flußt sind, tritt der Dämonenglaube ganz allgemein hervor. Die Dämonen, die mit ihrem Oberhaupt (Beelzebul, Beliar, Sammael usw.) ein Reich des Bösen gegenüber dem Gottesreich darstellen, gelten als Nachkommen gefallener Engel (Henoch 15 8 *aber die Riesen nun, die von den Geistern und Fleisch gezeugt worden sind, wird man böse Geister nennen)*, als Seelen der Verstorbenen (Josephus Bell. VII 6, 3 δαιμόνια· ταῦτα δὲ πονηρῶν ἐστιν ἀνθρώπων πνεύματα Jubil. 22 17 *ihre Opfer schlachten sie den Toten, sie beten die Dämonen an und auf den Gräbern essen sie)*, als Heidengötter (s. Bousset Religion[2] 351). Sie hausen an öden Stätten, Is 13 21 34 14 Bar 4 35 Apc 18 2, in der Wüste Tob 8 3 Mc 5 10 Mt 12 43 = Lc 11 24, in Gräbern Mc 5 2 an *Orten der Unreinlichkeit* (Berachoth 60 b) oder in der unteren Luftschicht Test Benj 3 Eph 2 2 usw. Sie können aber auch im Menschen Wohnung nehmen (Hom Clem IX 10 τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοντες εἰς βρωτὰ καὶ ποτὰ καὶ συνουσίαν, μεταλαμβάνειν δὲ μὴ δυνάμενοι διὰ τὸ πνεύματα εἶναι ... εἰς τὰ ἀνθρώπων εἰσίασιν σώματα vgl. Philostrat vita Apoll. IV 25 Porphyrius de philosophia ex oraculis haur. p. 147 Wolff), einzeln oder zu mehreren Mc 5 9 Mt 12 45 = Lc 11 26 Lc 8 2, und verursachen so allerlei unheimliche Krankheiten, die man durch ἐπῳδαί und ἐφορκώσεις und andere Zaubermittel beseitigt, Mt 12 27 = Lc 11 19 Act 19 13 Josephus Ant. VIII 2, 5 Lucian philops. 16, vgl. noch die Zauberbücher Act 19 19, und so die Dämonen aus den δαιμονιζόμενοι austreibt (ἐκβάλλειν und pass. ἐξέρχεσθαι sind geläufige termini dafür). — Auch wenn man summarische Aufzählungen wie 1 32—34 3 7—12 (3 22 ?) 6 54—56 ausschließt, bleibt im Mc (mit seinen Parallelen) ein erheblicher Bestand an Wundererzählungen. Inhaltlich geordnet finden sich 1. Heilungen: von Fieber § 7, Aussatz § 9 (dazu bei Lc § 54), Lähmung § 10 (dazu bei Mt § 29 = Lc § 26), „Vertrocknung" § 14, Blutfluß § 27, Todeszustand § 27 (dazu bei Lc § 39), Taubstummheit § 38 und Blindheit §§ 42 und 54 (dazu bei Mt § 28). 2. Exorzismen d. h. „Austreibung unreiner Geister": §§ 6, 26, 37 und 46 (dazu bei Mt § 28 und 40, bei Lc § 37). 3. Naturwunder: Sturmbeschwörung § 25, wunderbare Speisung §§ 32 und 39, Seewandeln § 33, Verdorren des Feigenbaums § 56/58 (dazu bei Mt der Stater im Fischmaul § 67, bei Lc der wunderbare Fischzug § 13). Daß sich zu allen diesen Kategorien von Wundern zahlreiche Gegenstücke in der antiken Literatur finden, zeigt die Einzelexegese: „die bekannten Typen des Wunders sind von den Jahrtausenden festgelegt und kehren überall wieder" (Deißmann Licht vom Osten 330). Und ebenso wie in den Inhalten, stimmen die neutestamentlichen Erzähler auch in der Stilisierung mit den profanen Wundergeschichten weithin zusammen. Die meisten der im folgenden zusammengestellten Züge der synoptischen Heilungsberichte und Exorzismen sind eben allgemein nachweisbar. So zur Einleitung die Betonung der langen Dauer (5 25 9 21) und der Gefährlichkeit (5 3 9 22) des Leidens, an dem sich etwa schon andere Aerzte (5 26) oder die Jünger (9 18) vergeblich versuchten. So im Bericht über den Verlauf der eigentlichen Heilung: die Fernhaltung Unwürdiger bei dem geheimnisvollen Vorgang (5 3 f. 40 7 33 8 23 — hatte ursprünglich auch das Schweigegebot ähnliche Bedeutung? s. zu 1 43), das Herantreten an das Krankenlager (1 31, deutlicher Lc 4 39 ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς vgl. Lucian philops. 15 21 ἐπειδὰν γὰρ ἐπιστῇ κειμένοις), der Gestus des Handausstreckens oder -auflegens (s. zu 1 41 — umgekehrt das Angerührtwerden 5 27), die selteneren eigentlichen Manipulationen (7 33 8 23 ff.), das wunderwirkende Befehlswort (1 25. 41 2 9 3 5 5 8 9 25, ferner, in der fremden Sprache gegeben, 5 41 7 34 — dagegen niemals eine Namensanwendung, wie 9 34 Act 19 13), endlich die Hervorhebung des sofortigen Eintritts der Genesung (1 42 2 12 5 29. 42 11 52 — selbst bei Fernheilung, s. 7 29 f. vgl. Mt 8 13), gelegentlich freilich auch gerade die der nur stufenweise erreichbaren Heilung (8 24 ff.). Zum Schluß wird gern eine Demonstration der wirklichen Heilung angeknüpft (1 31 b 2 12 a 5 13. 43 b — das Gegenteil demonstriert Act 19 13) sowie eine Beglaubigung aus dem Munde von Augenzeugen (1 27 2 12 b 5 16 7 37). Entsprechend, wie bei den Heilungswundern und Exorzismen

findet sich auch in den synoptischen Naturwundern die Topik der Antike wieder. — „Durch das Wunder steht tatsächlich das Neue Testament recht plastisch volkstümlich inmitten seiner Umwelt“ (Deißmann a. O.). Eine Entwicklung innerhalb der Wundererzählungen hat JWeiß aufzuzeigen versucht. Von den älteren Machttaten des prophetischen Enthusiasmus, die rein durch das Wort geschehen, ohne jede Spur von Gewerbsmäßigkeit, von Formeln und geheimnisvollen Handlungen, will er solche zauberhaft-magischen Charakters unterscheiden, in denen Jesus als Thaumaturg und Arzt auftritt, und endlich solche mechanisch dogmatischer Art: hier gilt Jesus bereits als allmächtig, „ohne den geringsten Kraftaufwand“ tut er „das Außerordentlichste“. Bultmann geht statt dessen der Geschichte der Wundererzählung innerhalb der Tradition nach und kommt zur Unterscheidung eines palästinensischen und eines hellenistischen Stadiums. — Es bleibt die Frage nach der Geschichtlichkeit. „Wenn die religiöse Erregung und die gespannte Erwartung die Massen ergreift, mehren sich“ die Wunder, „die Massensuggestion wirkt gewaltig, während zugleich das Gerücht, die heilige Legende sofort eindringt und die Wunder steigert und vervielfältigt“ (EdMeyer II 442). Eine Tendenz zu solcher Steigerung und Vermehrung ist zweifellos auch noch innerhalb der synoptischen Tradition nachweisbar. Dennoch erscheint es nicht möglich, die gesamten Wunderberichte daraus abzuleiten a) daß die jüdische Erwartung von dem Messias eben Wunder (z. B. Is 61 1 IV Esra 13 50 *dann wird er ihnen viele Wunder zeigen)* und Besiegung der Dämonen verlangte (Test Seb 9 8 *er selbst wird alle gefangenen Menschenkinder von Beliar erlösen und jeder Geist der Verführung wird zertreten werden* Test Sim 6 6 *dann werden alle Geister des Irrtums dahingegeben werden zur Zertretung)*, b) daß Jesus an Machttaten hinter dem Vorbild der alttestamentlichen Propheten nicht zurückstehen durfte, c) daß allerlei Motive aus der volkstümlichen jüdischen wie hellenistischen Wundererzählung auf ihn übertragen wurden. Sondern wenn auch ein Teil der Geschichten auf diesem Wege zu erklären sein dürfte (s. die Einzelexegese), so bleibt immer ein Grundstock, dem tatsächliche Vorgänge zugrundeliegen müssen. Dafür entscheiden zwar nicht spätere Nachrichten über Jesus (wie Justin dial. 69 καὶ γὰρ μάγον εἶναι αὐτὸν ἐτόλμων λέγειν καὶ λαοπλάνον, Celsus bei Origenes c. Cels. I 28 οὗτος διὰ πενίαν εἰς Αἴγυπτον μισθαρνήτας κἀκεῖ δυνάμεών τινων πειραθείς, ἐφ' αἷς Αἰγύπτιοι σεμνύνονται κτλ. Sanh. 107ᵃ *Jesus hat Zauberei getrieben und Israel verführt und verleitet).* Wohl aber dies, daß schon die älteste Tradition der palästinensischen Gemeinde nicht nur Dämonenaustreibungen von Jesus voraussetzt (Mt 12 27 Parr), sondern auch seine Ueberzeugung, daß dem Glaubenden alles möglich ist (Mt 17 20 Parr), und weiter, daß das Bewußtsein der Gemeinde zu ähnlichen Taten befähigt zu sein andernfalls ein Novum darstellte. So hält auch EdMeyer a. O. daran fest, daß von Jesus Heilwirkungen ausgehen. „Vor allem sind es offenbar Epileptiker und hysterische Personen, die sie empfinden“ ..... „manche der ursprünglichen Erzählungen, wie z. B. die von der blutflüssigen Frau ... tragen ein völlig authentisches Gepräge, und ebenso dem gegenüber die Angabe, daß er in Nazaret wegen ihres Unglaubens mit wenigen Ausnahmen kein Heilwunder vollbringen konnte“. Daß der Evangelist die Wunder einerseits als Zeugnisse für Jesu Messianität benutzt, und ganz besonders auf die Anerkennung der wissenden Dämonen Wert legt (vgl. Mc 1 24. 34 3 11 5 7 vgl. Act 16 17 und dazu die ägyptische Heilungslegende bei Reitzenstein Hellenistische Wundererzählungen 124 *der Dämon in ihr sprach zu dem Gotte: „du kommst in Frieden, großer Gott“* usw.), während er andererseits Jesus den Geheilten (1 34. 44 5 43 7 36 8 26) und den Dämonen (1 25 3 12) Schweigen auferlegen und auch tatsächlich das Bekenntnis der Dämonen nirgends einen sichtbaren Einfluß auf die Einsicht der Jünger oder der Menge ausüben läßt, ist ein eigentümlicher Widerspruch. „Ueberall bricht die Messianität mit Naturgewalt durch, und dennoch soll sie nicht bloß verborgen bleiben, sondern bleibt auch

24 mit einem unreinen Geist, der schrie auf: Was haben wir mit dir zu
schaffen, Jesus von Nazaret? Du bist (nur) gekommen uns zu verder-
25 ben; ich weiß, wer du bist, du Heiliger Gottes. Da bedrohte Jesus
26 ihn und sagte: Verstumme und fahre von ihm aus! Da warf ihn der
unreine Geist (noch) und schrie mit lauter Stimme, und fuhr von ihm
27 aus. Da gerieten alle in Staunen, so daß sie untereinander disputier-
ten und sagten: Was ist dies? eine neue Lehre mit Vollmacht; sogar den
28 unreinen Geistern gebietet er und sie gehorchen ihm! Und das Gerücht
von ihm verbreitete sich alsbald überallhin in die ganze Umgegend
29 von Galiläa. § 7 Und als er aus der Synagoge kam, ging er als-
bald in das Haus des Simon und Andreas mit Jakobus und Johannes.
30 Simons Schwiegermutter aber lag fiebernd darnieder, und alsbald er-
31 zählten sie ihm von ihr. Und er ging hin, faßte sie bei der Hand und
ließ sie aufstehn; da verließ sie das Fieber und sie konnte sie be-

---

wirklich verborgen" (Wellhausen). Dieser Widerspruch kommt auf Rechnung der Darstellung des Schriftstellers, vgl. besonders Wrede Das Messiasgeheimnis in den Evangelien 1901. — Neuere Literatur: JWeiß in Haucks Realencyklopädie 4, 408 ff. (Dämonen, Dämonische), Lembert Das Wunder bei Römern und Griechen I 1905 (D. Wunder bei d. röm. Historikern), Reitzenstein Hellenistische Wundererzählungen 1906, Weinreich Antike Heilungswunder 1909, Tambornino De antiquorum daemonismo 1909, Wendland De fabellis antiquis earumque ad Christianos propagatione 1911 und Band I², 2. 3 1912, Fiebig Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters 1911 und Antike Wundergeschichten, Rabbinische Wundergeschichten (Kleine Texte 78/79) 1911, Bultmann 135—150.

24 Typischer Zug, vgl. 5 7 9 20. Solche Kranke widersetzen sich dem Arzt, „der Dämon wittert seinen Herrn", vgl. Lucian abdicat. 6 ἂν δέ τινα ἰατρὸν ἴδῃ ἢ καὶ τοῦτ' ἀκούσῃ μόνον, κατ' ἐκείνου μάλιστα παροξύνεται. Das τί ἡμῖν καὶ σοί, vgl. 5 7, ist sowohl semitisch nach Jud 11 12 III Regn 17 18, Strack-Billerbeck II 401, wie griechisch z. B. Epictet I 1 16 u. ö. ἡμῖν = wir Dämonen überhaupt; aus dem Besessenen spricht in der Regel nur der Dämon, vgl. Lucian philops 16 ὁ μὲν νοσῶν αὐτὸς σιωπᾷ, ὁ δαίμων δὲ ἀποκρίνεται ἑλληνίζων ἢ βαρβαρίζων κτλ. Philostratus vita Apoll. III, 38 ἐξηγόρευσεν ὁ δαίμων ἑαυτὸν ὑποκριτῇ χρώμενος τῷ παιδί IV, 20 οὐ σύ, ἔφη, ταῦτα ὑβρίζεις, ἀλλ' ὁ δαίμων, ὃς ἐλαύνει σε οὐκ εἰδότα und zu Mc 9 17. ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς könnte nach III Regn 17 18 Mt 8 29 auch Frage sein: gemeint ist entweder das Auftreten Jesu in Kapernaum, oder besser sein Kommen in die Welt — sie wissen, daß in der messianischen Zeit die Dämonen vernichtet werden sollen. οἶδά (οἴδαμεν S) σε κτλ. will Mc gewiß nicht als Schmeichelei oder Beschwörung verstanden wissen, sondern als ein Bekenntnis; es fehlt aber in der Tat die an solcher Stelle stilgemäße Bitte um Gnade, vgl. zu 5 7. 10 ff. ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (wohl nicht = „nämlich der Heilige Gottes", sondern nach 5 7 Nominativ statt Vokativ, Blaß § 147) bezeichnet ein besonderes Verhältnis zu Gott (Jud 13 7 16 17 Ps 105 16 Ἀαρὼν τὸν ἅγιον κυρίου); Mc versteht hier nach Analogie von 5 7 doch wohl den Messias, vgl. Jo 6 69 und I Jo 2 20 Apc 3 7. **25** καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ (bezieht sich auf das πνεῦμα): üblicher Ausdruck bei der Dämonenbannung, s. Bultmann 137. Mit dem Gebot zu schweigen (φιμοῦν im Sinne von ***verstummen machen*** spätgriechisch, nach Rhode Psyche II 424 bei Beschwörungen üblich) meint Mc nach 1 34 3 12 die Anrede als Messias, doch s. oben. ἔξελθε ἐκ: zu der Formel

vgl. einerseits Strack-Billerbeck I 760 (א"צ), und andererseits Deißmann Licht vom Osten 222 A. 7. **26** Nach einem letzten Krampfanfall und Schrei ist der Kranke offenbar ruhig und geheilt. σπαράττειν versteht Lc als ῥίπτειν, vgl. Dan 8 7 LXX ἐσπάραξεν, Theodotion ἔρριψεν. Das φωνῇ μεγάλῃ statt eines Adverbs ist Semitismus vgl. 4 41. **27** Stilgemäße Aeußerung des Staunens der Zuschauer. Einmal über den Lehrvortrag, wobei κατ' ἐξουσίαν nach bester Ueberlieferung und v. 22 zu διδαχὴ καινή zu ziehen ist (gegen Lc): ist dies Redaktionszutat und Verweisung auf v. 22? Sodann (καὶ wohl nicht = „und") über die gelungene Heilung des Dämonischen, die durch das Staunen vielleicht noch beglaubigt wird, s. Bultmann 138. διδαχὴ καινή: so auch in dem unkanonischen Ev. P. Oxy. 1224 Fr. 2 π[ο]ίαν σε[φασιν διδα]χὴν καιν[ὴν] δι[δάσκειν ἢ τί β]ά[πτισ]μα καινὸν [κηρύσσειν]; Inkongruent ὑπακούουσιν: nur im Attischen müßte es ὑπακούει heißen, vgl. 3 11 5 13 13 12 Blaß § 133. **28** Wohl redaktionelle Abschlußbildung. Zu πανταχοῦ s. Blaß § 103. Die ganze περίχωρος (sc. γῆ vgl. Blaß § 241, 1) τῆς Γαλιλαίας versteht Mt 4 24 als ὅλην τὴν Συρίαν, Lc scheint nur an die galiläische Umgebung Kapernaums zu denken. Das Heilungswunder **29—31** und sein Anhang **32—34** schließen sich unmittelbar an die Situation von § 6 an. Der Anhang erscheint, trotz der zeitlichen Verknüpfung, wie die ähnlichen Gebilde 3 7—12 6 53—56 als eine Verallgemeinerung überlieferten Einzelheilungen durch den Schriftsteller. **29** ἐξελθὼν ἦλθεν (BD) dürfte der ursprüngliche Text sein, und καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου eine späte (vgl. Mt Lc) Glossierung aus § 5. Andere bevorzugen die Lesart ἐξελθόντες ἦλθον (SAC) und wollen, gewiß zu fein, nach Vorgang von AKlostermann in dem ungeschickten v. 29 das zugrunde liegende ἐξελθόντες ἤλθομεν μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου des Petrusberichtes erkennen. Die scheinbare Monotonie dieser und ähnlicher Wendungen (1 35 5 13 6 1 D 7 31 14 16. 45 15 43) fällt vielleicht dem Uebersetzer eines aramäischen נפק ואזל oder dergleichen zur Last. Das Haus des Petrus, das hier Jesu Absteigequartier bildet, dürfte Mc überhaupt als das Haus Jesu in Kapernaum ansehn (2 1 3 20 9 33). **30** Petrus war also schon vor seiner Berufung verheiratet. Von seiner Frau weiß auch I Cor 9 5 Clemens Alex. Strom. VII 11, 63 (ebenda III 6, 52 von Kindern). Daß das Fieber seiner Schwiegermutter auf die Einflüsse „der feuchten und sumpfigen Niederungen am See" zurückgehe (HHoltzmann), ist unnütze Vermutung; daß das λέγουσιν eine Entschuldigung wegen der Ungastlichkeit des Hauses bedeute, eine falsche: Lc versteht es richtig als die begreifliche (ἤδη τῆς δυνάμεως αὐτοῦ πεῖραν ἔχοντες Catene 277) Bitte um Hilfe. **31** ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας (Blaß § 399) τῆς χειρός: Ausstrecken der Hand (vgl. ἐκτείνας τὴν χεῖρα D) ist Gestus des Wundertäters, vgl. zu v. 41. Das „Aufrichten" hat hier fast die Bedeutung von „Gesundmachen", vgl. Strack-Billerbeck II 2 f. Die Heilung sollte nach HHoltzmann „wie bei allen Anfangstaten ein unbeabsichtigt sich einstellender Erfolg" sein. Aber ob diese ersten uns berichteten Taten Jesu seine Anfangstaten gewesen sind, wissen wir gar nicht. καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός (εὐθέως haben AD latt syrr auch ausdrücklich hinzugesetzt): technisch, s. Strack-Billerbeck I 480. Die Plötzlichkeit der Genesung verstärkt die Wunderbarkeit; *natura hominum istiusmodi est, ut post febrim magis lassescant corpora et incipiente sanitate aegrotationis mala sentiant; verum sanitas quae confertur a domino totum simul reddit* Hieronymus, vgl. noch 2 12 5 42. Auch Lucian philops. 9 kennt τῶν ἐκ περιόδου πυρετῶν τὰς ἀποπομπάς. καὶ διηκόνει (zum Augment Blaß § 69, 4) αὐτοῖς: die Konstatierung der eingetretenen Heilung; den Rabbinen gilt allerdings nach Strack-Billerbeck I 480 das Dienen der Frau bei Tisch als unerlaubt. **32** Die Abundanz in der Zeitbestimmung entspricht nicht nur

32 dienen. Als es aber Abend geworden, nach Sonnenuntergang, brachte
33 man alle Kranken und Besessenen zu ihm; und die ganze Stadt war
34 an der Türe versammelt. Da heilte er viele, die an mancherlei Krankheiten litten, und trieb viele Dämonen aus; und er ließ die Dämonen
35 nicht reden, weil sie ihn kannten. § 8 Und früh, als es noch völlig Nacht war, stand er auf, ging davon und begab sich an einen ein-
36 samen Ort und betete daselbst. Da eilte Simon mit seinen Genossen
37 ihm nach; und sie fanden ihn und sagten zu ihm: Alle suchen dich.
38 Da sagte er zu ihnen: Wir wollen anderswohin gehn, in die Nachbarorte, damit ich auch dort predige; denn dazu bin ich ausgegangen.
39 Und er predigte in ihren Synagogen in ganz Galiläa und trieb die Dämonen aus.

40 § **9** Und ein Aussätziger kam zu ihm, und bat ihn und sagte auf
41 den Knien zu ihm: Wenn du willst, kannst du mich reinigen. Da streckte er von Mitleid ergriffen seine Hand aus, rührte ihn an und

---

dem Stile des Mc, vgl. 1 35. 42 usw., sondern hat auch ihre Parallele im Poimandres I, 29, vgl. Dobschütz in der Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 24, 49. ὀψία sc. ὥρα (Blaß § 241, 3), von den Attizisten gerügt (Norden Die antike Kunstprosa 488 A. 1); „nie früher als Sonnenuntergang“ 4 35 6 47 13 35 14 17 15 42. Die Sabbatsruhe ist vorüber, und nun bringt man einen Kranken nach dem andern. πάντας ist hyperbolisch wie v. 5. 33. 37 usw. **33** Die ganze Stadt, personifiziert wie Judaea v. 5, belagert die Tür. Aehnliche Schilderungen des Zulaufs 1 45 2 2. 4. 13 3 9. 20 4 1 5 21. 24 6 31. 34. 54 8 1. **34** In unbefangener Rede wechselt hier πολλούς (Mt Lc: alle!) mit dem πάντας v. 32: daß an diesem Abend nicht mehr alle Kranke geheilt werden konnten (vgl. v. 37), will Mc kaum betonen; ποικίλαις νόσοις verstärkt den Eindruck. Vor v. 34 hat D noch die semitisch gefärbte (Blaß § 466, 4) Dublette καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς καὶ τοὺς δαιμόνια ἔχοντας ἐξέβαλεν αὐτὰ ἀπ᾽ αὐτῶν (vgl. syr^{s}). Für ἀφίημι ist ἀφίω hellenistisch beliebt, die Bedeutung „lassen“ gut griechisch. λαλεῖν = „reden“ ist in klassischer Zeit nur bei den Komikern häufig, also wohl vulgär: in hellenistischem Griechisch ist es allenthalben üblich, s. z. B. Epictet Index p. 606 Schenkl. ὅτι (nicht = „daß“) ἤδεισαν αὐτὸν ([τὸν] χριστὸν εἶναι S^{c}B usw. wohl aus Lc): weil sie ihn kannten, würden sie ihn vor der Zeit offenbar gemacht haben, vgl. 1 34 3 12 f.

35—39 Durch die Erzählung **35—38** wird erklärt, weshalb Jesu sein galiläisches Wirken nicht auf Kapernaum beschränkt. Kann man schon hier fragen, ob alte Ueberlieferung oder redaktionelle Bildung (so Bultmann) vorliegt, so erscheint der summarische, weiterhin durch § 9 illustrierte Satz v. **39** über eine galiläische Predigtreise als Anhang: sein καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων (om Lc, gestrichen von JWeiß, Wendling) erwartet man nach v. 38 neben κηρύσσων eigentlich nicht. **35** Jesus verläßt unbemerkt Kapernaum, er will auch anderwärts κηρύσσειν v. 38; daß er einer weiteren Heiltätigkeit habe ausweichen wollen, entspricht nicht der Meinung des Mc, vgl. 39. Den frühen und heimlichen Aufbruch erklärt Mc außerdem noch mit dem Wunsche Jesu allein und im Freien zu beten, wie 6 46 14 32, wobei Mc wohl an lautes Beten gedacht hat, vgl. Sudhaus im Archiv für Religionswissenschaft IX 193. λίαν gehört trotz 16 2 nicht zu πρωί, sondern zu dem singulären adverbialen acc. plur. ἔννυχα, vgl. Sophokles Aiax 929 f. τοιά μοι πάννυχα καὶ φαέθοντ᾽ ἀνεστέναζες. **36** f. κατεδίωξεν (SB, κατεδίωξαν AD syrr): eigentlich „er ereilte

ihn". πάντες ζητοῦσίν σε = ganz Kapernaum verlangt nach dir. **38** ἀλλαχοῦ (om AD latt syrr) εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις (D it syr^{s} erleichternd εἰς τὰς ἐγγὺς κώμας καὶ εἰς τὰς πόλεις): κωμόπολις, Neues Testament nur hier, LXX gar nicht, mehrfach bei Strabo, ist die Stadt, die „verfassungsmäßig nur die Stellung einer κώμη" hat, Schürer II 227. εἰς τοῦτο: bezieht sich zwar auf ἵνα καὶ ἐκεῖ κηρύξω, aber Mc betont nicht das Predigen im Gegensatz zu der Heiltätigkeit; sondern der Ton liegt auf dem καὶ ἐκεῖ, also: „überall zu predigen, nicht nur an e i n e m Orte, ist meine Aufgabe". ἐξῆλθον bedeutet für Mc gewiß nicht das Verlassen des Hauses (so wieder Loisy), sondern (vgl. 2 17) Lc versteht richtig: ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην. **39** καὶ ἦν κηρύσσων: ἦλθεν SB hat seine Stütze an Mt' περιῆγεν; ἦν AD syr^{s} könnte aus Lc stammen, wird aber doch die alte Marcuslesart sein, die wegen der Härte der Verbindung mit εἰς in ἦλθεν korrigiert wurde. κηρύσσων εἰς Mc Lc = διδάσκων ἐν Mt, doch vgl. zu 1 21. **40—45** Der Wunderheilung § 9 fehlt jede Ort- und Zeitangabe; denn daß sie in einer Synagoge spiele (BWeiß), darf aus dem nicht eng zugehörigen v. 39 nicht erschlossen werden. Die Nähe Jerusalems kann aus 41 auch nicht gefolgert werden, da man selbst aus Galiläa in solchem Falle nach dort gezogen wäre; und aus ἐξέβαλεν 43 und ἐξελθών 45 folgt nichts. Die Erzählung erwähnt den Glauben des Kranken 40, die heilende Berührung und das Wort Jesu 41, den Erfolg 42 und konstatiert stilgemäß in 43 f. die Genesung (so richtig Dibelius), während 45 offenbar redaktionelle Zutat ist. Die Analogie von IV Regn 5, Lc 17 (besonders v. 14!) und auch Jo 9 7 könnte zu der Frage führen, ob die Heilung v. 42 nicht verfrühte Vorwegnahme und Zusatz ist, während 41 ursprünglich nur hieß: „du sollst rein werden", nämlich während oder am Ende der Wanderung zum Priester; diese wäre dann die Vorbedingung zur Heilung und eine Glaubensprobe. **40** Der Aussatz ist eine im Orient endemische Krankheit; Löhr Volksleben 109 kennt zwei Arten: „nervösen, der im Abfaulen der Glieder, und knotenförmigen, der in Knotenbildung unter der Haut und in den inneren Organen besteht". Dem alten Israel galt sie als ein Gottesgericht z. B. Num 12 10, vgl. den Namen צָרַעַת = Geißel, Benzinger Hebräische Archäologie 2 406. Wie verbreitet sie dort war, zeigen die detaillierten Vorschriften Lev 13 f. Die Kranken pflegte man völlig abgesondert ihrem Schicksale zu überlassen (Lev 13 45 f. Num 5 2 IV Regn 7 3 15 5 Herodot I 138), bis etwa die Heilung (καθαρίζεσθαι IV Regn 5 13 f.) nebst der anschließenden Reinsprechung durch den Priester (auch = καθαρίζεσθαι; so oft Lev 13 für טָהֵר vgl. Act 10 15 11 9, opp. μιαίνεσθαι) und das dazu gehörige Opfer Lev 14 4 ff. erfolgte. καὶ γονυπετῶν (αὐτόν) fehlt in BD wohl nur durch Homoioteleuton; es wird durch Mt (προσεκύνει) und Lc (πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον) gestützt, und entspricht dem Stil wie dem Wortschatz (10 17) des Mc. Zur Begründung der Bitte vgl. Epictet III 10 14 f. τί οὖν κολακεύεις τὸν ἰατρόν; τί λέγεις· ἐὰν σὺ θέλῃς, κύριε, καλῶς ἕξω, Horaz Epod. 17 45 usw.; ein Zweifel des Aussätzigen, ob Jesus seine Krankheit wird heilen w o l l e n, liegt nicht in den Worten. καθαρίσαι meint Mc hier und v. 42 sicher als Rein m a c h e n mittelst eines Wunders wie IV Regn 5 13 Plutarch Moral. 134 d. Die Rein e r k l ä r u n g schiebt Jesus auch nach v. 44 der Behörde zu. Die Annahme, historisch sei nur das Ersuchen eines Aussatzverdächtigen oder eines schon Genesenen, Jesus möge ihm durch eine Reinerklärung den Instanzenweg ersparen, ist nicht verlockend. **41** σπλαγχνισθείς (vgl. Allen 63): ὀργισθείς D it nach 1 43 (3 5) oder Uebersetzungsvariante vgl. Nestle Einführung^{2} 219? Das Ausstrecken der Hand ist nicht Abwehr, sondern entweder Gestus des Wundertäters (oder ist dies erst ἥψατο?), oder es entspricht der volks-

42 sagte zu ihm: Ich will, werde rein. Da ging alsbald der Aussatz von
43 ihm weg, und er wurde rein. Und er fuhr ihn an und schickte ihn
44 alsbald fort, und sagte zu ihm: Sieh zu, daß du niemand etwas sagst;
sondern geh, »zeig es dem Priester«, und opfere für deine Reinigung
45 das, was Moses verordnet hat, zum Zeugnis für sie. Er aber ging davon und machte er sich daran eifrig zu verkündigen und das Wort zu verbreiten, so daß er nicht mehr öffentlich in eine Stadt gehn konnte; vielmehr draußen an einsamen Orten hielt er sich auf, und doch kam man zu ihm von allenthalben.

2 § **10** Und als er nach (einer Anzahl von) Tagen wieder nach Ka-

---

tümlichen Umständlichkeit des Erzählers, vgl. Mt 26 51. Die Heilung Nichtdämonischer erfolgt bei Mc in der Regel durch ἅπτεσθαι 1 41 8 22 vgl. dazu vielleicht auch 10 13, durch κρατεῖν τῆς χειρός 1 31 5 41 (auch ἐπιλαβέσθαι Lc 14 4) oder durch ἐπιτιθέναι τὰς χεῖρας 5 23 6 5 7 32 8 23. 25 dazu vgl. vielleicht 10 16. So rühren auch Kranke ihrerseits Jesus an, um gesund zu werden 3 10 5 28 6 56; und so heilen die Christen später auch 16 18 Act 9 17 28 8. Selten ist die Anwendung eines Mittels wie 7 33 8 23 vgl. 6 13 Jac 5 14. Im allgemeinen vgl. über Heilung durch Berührung: Weinreich Antike Heilungswunder 15 ff. 46. 51 ff., Behm Die Handauflegung im Urchristentum 1911 102—106. Handauflegen beim Aussatz erwartet auch Naeman IV Regn 5 11. **42** Neben ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα (om syr^{s}) = Lc kann das dem Stil des Mc entsprechende parallele ἐκαθερίσθη (Blaß § 29, 1) = Mt nur von der Heilung selbst verstanden werden, die BWeiß gegen das εὐθύς und die Naemangeschichte rationalistisch als eine allmähliche auffassen wollte. **43** f. Das affektvolle ἐμβριμᾶσθαι (selten: vom Schnauben der Pferde Aeschylus Sept. 461, von Menschen z. B. Dan 11 30) vor dem ἐκβάλλειν ist nicht etwa durch die Ansteckungsgefahr hervorgerufen, sondern soll das begleitende ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς (zu der asyndetischen Koordination hier und in ὕπαγε κτλ. s. Blaß § 364, 3. 461, 1) um so nachdrücklicher gestalten: das Schweigegebot selbst hat Mc wohl (v. 45) dahin verstanden, daß der Ruhm des Wundertäters (Messias) geheim bleiben soll; ursprünglich vielleicht: die geheimnisvolle Genesung soll nicht verredet werden. δεῖξον τῷ ἱερεῖ meint wohl wie Lc 13 49: dem amtierenden Priester. Daß Priester auch außerhalb Jerusalem wohnen, kommt um so weniger in Betracht, als das Opfer jedenfalls nur dort gebracht werden kann. περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου: „für deine Reinigung", nicht „für deine Reinsprechung" s. zu 40. ἃ προσέταξεν Μωυσῆς darf ebensowenig wie 10 4 12 26 zum Zeugnis für die mosaische Abkunft der entsprechenden Stücke des Pentateuchs gepreßt, braucht aber auch nicht als Akkommodation an die Meinung der Zeitgenossen entschuldigt zu werden. εἰς μαρτύριον αὐτοῖς: kann wohl nicht bedeuten sollen: damit sie (ὁ ἱερεύς?) meine Macht = das Erscheinen des Messias (Strack-Billerbeck I 475), oder gar meine Loyalität gegenüber dem Gesetz erkennen (das würde mit dem Schweigegebot nicht vereinbar sein), sondern: damit sie (die Menschen) aus dem Opfer die eingetretene Genesung erkennen. **45** Möglich wäre, das „er" in 45^{a} auf den Geheilten zu beziehen: kaum von Jesus entlassen (ἐξελθών = aus einem Hause?) wußte er nichts Besseres zu tun, als gegen die Anordnungen in 44^{a} und 44^{b} die Geschichte (so λόγος sonst nicht bei Mc) zu verkünden. Dafür würden die Parallelen 5 20 7 36 Mt 9 31 sprechen. Der Subjektwechsel wird dagegen vermieden, wenn man auch 45^{a} auf Jesus bezieht, der wieder ausgeht (38) zu predigen (14. 38 f. u. ö.) und die Heilsbotschaft (λόγος,

s. zu 2 2) zu verbreiten; so besonders Allen. In ἤρξατο κηρύσσειν steht das ἤρξατο „in fast abundierender Weise", ein Aramaismus (שָׁרִי Dalman Worte Jesu I 21), ebenso 2 23 ἤρξαντο τίλλειν (auch Mt) = ἔτιλλον Lc; 5 17 ἤρξαντο παρακαλεῖν = παρεκάλεσαν Mt (vgl. Lc); 5 18 παρεκάλει = ἤρξατο παρακαλεῖν D it^{var}; 6 7 ἤρξατο ἀποστέλλειν = ἀπέστειλεν D it^{var} syr^{s}; 8 31 ἤρξατο διδάσκειν (Mt) = εἰπών Lc 9 22; ἤρξατο λέγειν = εἶπεν Mt Lc usw. Das adverbiale πολλά ist auch griechisch möglich, vgl. Lc 5 33 πυκνά, entspricht jedoch in seiner Häufigkeit bei Mc, wie es scheint, aramäischem סַגִּי (שגיא); aber πολλὰ παθεῖν 8 31 9 12 Lc 17 25 wohl acc. des Inhalts. ὥστε κτλ.: der Schluß ist reichlich volltönend; denn Jesus vermeidet in § 10 ff. die Städte weder überhaupt, noch öffentlich (daß er nur im Geheimen nach Kapernaum zurückgekehrt sei, sagt 2 1 nicht). Außerdem scheint eine Kreuzung zweier Gedanken vorzuliegen: a) nicht in Städten, sondern an einsamen Orten b) nicht öffentlich, sondern geheim; vgl. besonders KLSchmidt. **II 1—III 35** Durch eine besondere Einleitung 2 1 f. hebt sich eine zweite Gruppe ab, die man jetzt wohl von 2 1 bis 3 35 rechnen kann (Wellhausen). Sie umfaßt im wesentlichen Konfliktszenen, Geschichten, die auf ein gegen Gegner, meist die Schriftgelehrten oder die Pharisäer, gerichtetes „scharfes und bedeutungsvolles Apophthegma Jesu auslaufen": „Paradigmen" in Dibelius' Terminologie, „Streit- und Schul-Gespräche" in der von Bultmann und Albertz. 2 1—12 machen sich die Gegner ihre Gedanken nur im stillen, 2 13—17 interpellieren sie die Jünger über das Tun des Meisters, 2 18—28 wagen sie es diesen selbst wegen des Tuns der Seinen zur Rede zu stellen, 3 1—6 suchen sie bereits nach einer Gelegenheit, Jesus zu verderben, und 3 20—35 behaupten sie, während die Familie Jesus für gestört hält, seine Verbindung mit Beelzebul. Das ist eine regelrechte Steigerung in der Anordnung. Aber sie ist gewiß ebenso schriftstellerischer Absicht zuzuschreiben wie die Anhäufung dieser Konfliktsgeschichten an einem Punkte. Innerhalb der Gruppe bilden allerdings 2 1—3 6 eine engere Einheit, eine Sammlung galiläischer Streitgespräche (Albertz): die sachverwandten Szenen 3 20 f. + 31—35 und 3 22—30 erscheinen als Anhängsel, die durch den Einschub 3 7—19 vorbereitet werden, s. zu § 15. 3 7—6 13 zu einem Abschnitt etwa mit der Ueberschrift „Jesus und das Volk" (KLSchmidt) zusammenzufassen, empfiehlt sich nicht, s. dagegen auch Bultmann 213. **1—12** In § 10 scheint eine typische Wundergeschichte zugrunde zu liegen: die große πίστις eines Kranken führt zur wunderbaren Heilung durch Jesus — von nichts weiterem ist in 1—5^{a} und 11 f. die Rede. In der vorliegenden Perikope dagegen soll die Hauptsache das Streitgespräch über Sündenvergebung sein. Jedoch scheint dies wie äußerlich eingeschoben (zwischen 5^{b} λέγει τῷ παραλυτικῷ und 10 λέγει τῷ παραλυτικῷ — hängt damit die eigentümliche Konstruktion v. 10 zusammen?), und die Debatte macht weniger den Eindruck einer selbständigen Ueberlieferung (es ist auch eigentlich kein für sich bestehendes Apophthegma Jesu da), als den einer späteren Konstruktion durch die Gemeinde, vgl. besonders Wrede, Loisy und Bultmann. Von der Entscheidung in diesem Punkte ist das Urteil über den Sinn von ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in v. 10 abhängig. **1** Für die Heilung des Gelähmten wird die veränderte Situation (gegenüber 1 45?) durch 2 1^{a} geschaffen: es war bei einem neuen Aufenthalt in Kapernaum, dessen Abstand von den früheren durch das mehrdeutige δι' ἡμερῶν (Blaß § 223, 1, es gehört wohl nicht zu ἠκούσθη) nicht genau bestimmt wird; daß die Reise 1 39 infolge der Indiskretion des Aussätzigen § 9 vor der Zeit beendet worden sei, steht auch nicht zwischen den Zeilen. ἠκούσθη: persönlich? Blaß § 405, 3; ἐν οἴκῳ (εἰς οἶκον AC) ohne Artikel, wie 3 20 7 17 9 28 I Cor 11 34 14 35, obwohl hier doch ein bestimmtes Haus, das

2 pernaum kam, ward es bekannt, daß er zu Hause sei. Da versammelten sich viele, so daß auch der (Raum) vor der Tür nicht mehr reichte,
3 und er redete zu ihnen das Wort. Da kamen Leute, die brachten
4 einen Gelähmten zu ihm, der von Vieren getragen wurde. Und da sie ihn der Menge wegen nicht zu ihm heranbringen konnten, deckten sie das Dach (des Hauses), wo er war, ab, schlugen es durch und
5 ließen das Bett herab, auf dem der Gelähmte lag. Da sah Jesus ihren Glauben und sprach zu dem Gelähmten: Mein Sohn, deine Sünden sind
6 dir vergeben. Es saßen aber einige Schriftgelehrte dabei und dachten
7 in ihrem Herzen: Wie kann dieser so lästerlich reden? wer kann Sün-
8 den vergeben außer Gott allein? Und alsbald erkannte Jesus in seinem Geiste, daß sie so bei sich dachten, und sprach zu ihnen: Was denkt
9 ihr so in eurem Herzen? Was ist (denn) leichter, dem Gelähmten zu sagen: deine Sünden sind dir vergeben, oder zu sagen: steh auf, nimm
10 dein Bett auf, und geh umher? Damit ihr aber erfahrt, daß der »Menschensohn« Vollmacht hat auf Erden Sünden zu vergeben — sagte er zu
11 dem Gelähmten — ich sage dir: steh auf, nimm dein Bett auf und geh

---

des Petrus, gemeint zu sein scheint, s. zu 29. **2** Die übliche Schilderung des Zulaufs (τὰ πρὸς τὴν θύραν der Raum zwischen Haustür und Hofmauer, vgl. 11 4? 14 68, oder einfach die Straße vor der Tür) und des Lehrens Jesu: er verkündet die Heilsbotschaft, τὸν λόγον (wie 1 45 4 33 8 32) = τὸ εὐαγγέλιον und wie dieses Missionsausdruck (I Th 2 13 usw.), wenn auch 4 14 schon Jesus selbst zugeschrieben. **3** παραλυτικός kommt neben dem häufigeren παραλελυμένος (Lc) in der medizinischen Literatur vor, vgl. Vettius Valens 110, 34 127, 21 Kroll. **4** Die προσδοκία τῆς ἰάσεως (Catene 284) kennt kein unübersteigliches Hindernis für das προσενέγκαι (oder ist das seltenere προσεγγίσαι AD latt besser?). Die Träger gelangen, vermutlich mit Hilfe einer außen befindlichen Treppe (vgl. 13 15), auf das Dach des einfachen Hauses und machen eine Oeffnung hinein, vgl. rabbinische Parallele bei Strack-Billerbeck II 4, Cicero in M. Antonium or. Philipp. II 18 45 *quotiens custodes posuit, ne limen intrares? cum tu tamen nocte socia, hortante libidine, cogente mercede per tegulas demitterere.* Da Mc, anders Lc, das Hinaufgelangen aufs Dach nicht ausdrückt, dagegen das Folgende mit zwei Ausdrücken (ἀποστεγάζειν = Abnehmen des Daches, ἐξορύττειν = Durchbrechen desselben), so vermutete Wellhausen in ἀπεστέγασαν τὴν στέγην eine verfehlte Uebersetzung für ursprüngliches „sie brachten ihn hinauf zum Dache", doch s. Schultheß Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 21, 220; Jahnow ebenda 24, 155 ff.: das Herunterlassen durch das Dach sei Stück eines (in indischen Ritualtexten nachweisbaren) zauberhaften Exorzismus. ὅπου ἦν bezeichnet in volkstümlicher Redeweise wohl das ganze Haus (vgl. Mt 2 9), nicht einen besonderen Raum. κράβαττος (κράβακτος S, s. Blaß § 42, 4) ist im Unterschied von κλίνη Mt Lc das Bett des armen Mannes: *grabatus ille uerus sit et sagum et panis durus ac sordidus* Seneca ep. mor. II 6, 5. **5** τὴν πίστιν — auch des Kranken (οὐ γὰρ ἂν ἠνέσχετο χαλασθῆναι εἰ μὴ ἰαθῆναι ἐπίστευσεν Euthymius); bei Mc noch 4 40 5 34 10 52 11 22 und immer vom Vertrauen auf Jesu Wundermacht. Den Grund, weshalb Jesus gerade bei diesem einen Kranken die Sündenvergebung so voranstellt, erfahren wir aus Mc nicht. Dies bleibt also ein Rätsel (vgl. Wrede Zeitschr. f. d. neutest.

Wiss. 5, 355), auch wenn man eine allgemeine Anschauung von dem Zusammenhang zwischen Krankheit und Sünde konstatieren kann, man also nach Hieronymus erklärt: *datur nobis intelligentia propter peccata plerasque euenire corporum debilitates;* vgl. Jo 5 14 9 2, Nedarim 41ª *der Kranke steht nicht eher von seiner Krankheit auf, als bis man* (d. h. Gott) *ihm alle seine Sünden vergibt,* s. Strack-Billerbeck I 495, Weinreich 120 A 3. τέκνον: gewinnende Anrede wie bei Mc nur noch 10 24 (vgl. 5 34); ἀφίενται BMt (ἀφέωνται SADLc Blaß § 97, 3): Mc versteht wohl nicht, daß Jesus als bloßer Verkünder der göttlichen Vergebung auftritt, sondern daß er die Sünden von sich aus vergibt. **6** Unter den Zuhörern befinden sich auch einige γραμματεῖς, deren Sitzen hier nach 3 34 nicht eine Auszeichnung wie 12 39 zu sein braucht. ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν statt des Reflexivs ἐν ἑαυτοῖς Mt (vgl. Mc 2 8 11 23 mit Parr) ist Semitismus, „sagen" dagegen für den naiven Menschen überhaupt oft = „denken", z. B. Homer Γ 366 δ 664. **7** τί οὗτος (verächtlich) οὕτως λαλεῖ βλασφημεῖ; (Ausgaben: λαλεῖ; βλασφημεῖ.) ist nach Wellhausen ungelenke Uebersetzung zweier aramäischer Participia, besser wäre gewesen λαλεῖ βλασφημῶν. βλασφημεῖν absolut meint die Gotteslästerung, auf der Steinigung stand: Lev 24 15 f. III Regn 20 13 Jo 10 33 Act 7 58. Eine Gotteslästerung war der Anspruch Sünden vergeben zu können, was doch Gottes Prärogative ist Ex 34 6 f. Is 43 25 f. 44 22; auch nach rabbinischer Anschauung hat der Messias nicht das Recht der Sündenvergebung, s. Strack-Billerbeck I 495. 1017. εἷς ὁ θεός (= 10 18) = μόνος ὁ θεός Lc. 8 τῷ πνεύματι αὐτοῦ (ebenso 8 12) wechselt einfach mit ἐν ἑαυτῷ 5 30, vgl. zu v. 6. Jesus durchschaut nach Mc die Menschen in übernatürlicher Weise, vgl. 3 3 f. 9 33 10 3 12 15. 43 14 18. 27. **9** Nach Anschauung der Schriftgelehrten wäre offenbar die Zusicherung der Sündenvergebung leichter, weil ihre Erfüllung unkontrollierbar bleibt. Schwerer würde ihnen scheinen die Aufforderung umherzugehn, auf welche ja eine sichtbare Wirkung folgen müßte. Diese folgt aber tatsächlich, ergo hatte Jesus auch ein Recht zu jenem leichteren Wort, das sie beanstandet hatten. ἔγειρε (Blaß § 101) κτλ.: der „alte Erzählungsstil" gebraucht für die Ankündigung v. 9, den Befehl v. 11 und den Bericht über das Geschehnis v. 12 nahezu die gleichen Worte vgl. Jo 5 8 f. **10** f. „Dramatische Redeweise": auf den Vordersatz an die Schriftgelehrten ἵνα — ἁμαρτίας folgt als Nachsatz das befehlende Wort an den Kranken v. 11; dazwischen ist die „Bühnenweisung" für den Leser geschoben: λέγει τῷ παραλυτικῷ vgl. Blaß § 470, 3. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (s. Exkurs zu 8 31) hat Mc im allgemeinen erst nach dem Petrusbekenntnis und vor 14 62 jedenfalls nur im Verkehr mit den Jüngern als messianische Selbstbezeichnung Jesu. Der Ausdruck fällt hier (und v. 28) aber nicht nur darum auf, sondern auch, weil man als Gegensatz zu v. 7 eher den Begriff *Mensch* erwarten sollte. Handelte es sich um ein echtes Herrnwort, so wäre wahrscheinlich (anders z. B. Wrede Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 5, 356 EdMeyer I 104) die verbreitete Annahme im Recht, daß hier (wie 28) der Uebersetzer gegen die Absicht des Originals den Begriff „Sohn" mit ausgedrückt habe (vgl. 3 28 τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων = τοῖς ἀνθρώποις Mt 12 31). Jesus selbst hätte so argumentiert: wenn Gott auch allein die Macht hat (v. 7), so kann doch der Mensch, wie ihr an mir seht, die abgeleitete Vollmacht (v. 10) zur Sündenvergebung auf Erden bekommen. Auch Mt 9 8 ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις spräche für diese Auffassung von υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Vgl. auch Reitzenstein Das iranische Erlösungsmysterium 132 A. Ist das Streitgespräch aber Arbeit der Gemeinde, so hat diese natürlich gerade die Vollmacht des „Menschensohnes" ausdrücken wollen,

12 nach Haus. Da stand er auf und nahm sein Bett auf und ging alsbald hinaus angesichts aller, so daß alle außer sich gerieten und Gott priesen und sagten: So (etwas) haben wir noch nie erlebt.

13 § 11 Und wieder ging er hinaus an den See, und alles Volk kam
14 zu ihm, und er lehrte sie. Und er sah im Vorübergehn Levi den (Sohn) des Alphäus am Zoll sitzen, und sagte zu ihm: Folge mir. Da stand
15 er auf und folgte ihm. Und es begab sich, daß er in seinem Hause zu Tische saß, und viele Zöllner und Sünder saßen mit Jesu und seinen Jüngern zusammen — ihrer waren nämlich viele die ihm folgten.
16 Und als die Schriftgelehrten von der Pharisäerpartei sahen, daß er mit

---

und so dann auch Mc. **12** Typischer Schluß einer Wundergeschichte durch Konstatierung des Erfolges und des Eindrucks auf die Menge. Die Kraftleistung dient als Beweis der vollkommenen Heilung, vgl. Dittenberger Syll. II 802, 106 ff. Ἑρμόδικος Λαμψακηνὸς ἀκρατὴς τοῦ σώματος. τοῦτον ἐγκαθεύδοντα ἰάσατο καὶ ἐκελήσατο ἐξελθόντα λίθον ἐνεγκεῖν εἰς τὸ ἱαρὸν ὁπόσσον δύναιτο μέγιστον· ὁ δὲ τὸμ πρὸ τοῦ ἀβάτου κείμενον ἤνικε und besonders Lucian philops. 11 ὁ Μίδας αὐτὸς ἀράμενος τὸν σκίμποδα, ἐφ' οὗ ἐκεκόμιστο, ᾤχετο ἐς τὸν ἀγρὸν ἀπιών mit den Parallelen bei Weinreich Antike Heilungswunder 174. Das Staunen der Menge gilt dem Wundertäter, gar nicht dem Sieger im Streit um die Sündenvergebung. οὕτως, statt τοιαῦτα, nicht notwendig Semitismus vgl. Blaß § 434, 1. εἴδαμεν D wie 6 33 D 9 38 D 12 8 B 14 46 SB, sogar im imperf. εἶχαν 8 7, vgl. Blaß § 31, 3. **13—17** § 11 verbindet zwei in sich abgeschlossene Szenen: die Berufung des Zöllners Levi 13 f., eine Parallele zu § 5, und das Zöllnermahl 15 ff. Ob dieser Zusammenhang von Anfang an bestanden hat, fragt sich sehr: ein Gastmahl im Hause des Levi fügt sich nicht lückenlos an das ἠκολούθησαν αὐτῷ v. 14 an, und das οὐκ ἦλθον καλέσαι v. 17 würde besser passen, wenn Jesus selbst der Veranstalter des Mahles ist. Aber nur in ihrer künstlichen Verknüpfung zu einem einzigen Streitgespräch sind sie in dieser Gruppe untergebracht. Die Berufungsgeschichte, die durch die Situationsangabe v. 13 lose an § 10 angeschlossen wird und in der gleichen Art wie § 5 vielleicht eine ausreichend motivierte Begebenheit als wunderartig erscheinen läßt, kommt dadurch als Erweiterung der Einleitung zur zweiten Szene zu stehen. Die Exposition zu dieser selbst ist nicht ganz durchsichtig; wenn es sich auch rechtfertigen läßt, daß die Jünger gefragt werden, und Jesus antwortet, so ist umstritten, wer die πολλοί 15^b sind, und nicht recht klar, wie die Gegner 16 in der Szene auftreten. Der ursprünglich vielleicht für sich umlaufende Spruch v. 17 umfaßt ein Bildwort 17^a und seine Erklärung 17^b (von Anfang an zugehörig? oder doch späteres Interpretament?). v. **13** ist nicht Schluß des § 10, sondern neuer Anfang. πάλιν = „wieder", wie 2 1 3 20 usw. mit Zurückbeziehung auf ein früheres Geschehnis (hier 1 16? 1 35?) oder auch wie aram. תוּב einfach anreihend = „darauf". Aber die Zeit ist wie meistens ganz unbestimmt, und das Motiv des ἐξελθεῖν erraten zu wollen („um dem Volksandrang zu entgehn" BWeiß) ist verkehrt. αὐτούς ad sensum, so oft z. B. 3 8 4 1 f. 14 44. **14** παράγων s. zu 1 16. Λευί — Λευεί oder Λευίς — Λευείς (so I Esra 9 14 Hebr 7 9 Josephus Ant. I 19, 8, Λεββαῖος hat nichts damit zu tun) ist Wiedergabe von לֵוִי, Ἁλφαῖος = חַלְפַּי, Lidzbarski Handbuch d. nordsem. Epigraphik 275. ἐπὶ c. acc. auf die Frage „wo?" wie 4 38 s. Blaß § 233, 1. τελώνιον oder τελωνεῖον ist das Zollgebäude, z. B. auch bei Dittenberger Or. inscr. 496 9 525 11. Freilich kommt nun ein

Zöllner Λευεὶς ὁ τοῦ Ἀλφαίου nur hier bei Mc Lc Petrusev. XIV 60 als Jünger vor. Also zählt Heracleon bei Clemens Alex. Strom. IV 9, 71: Ματθαῖος, Φίλιππος, Θωμᾶς, Λευΐς und Origenes c. Cels. I 62 sagt ausdrücklich: ἔστω δὲ καὶ ὁ Λευὴς τελώνης ἀκολουθήσας τῷ Ἰησοῦ, ἀλλ' οὔτι γε τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ ἦν, εἰ μὴ κατά τινα τῶν ἀντιγράφων τοῦ κατὰ Μᾶρκον εὐαγγελίου. Man erwartete aber einen Mann, dessen Berufung besonders erzählt wird, auch in dem Jüngerverzeichnis 3 16 ff. Parr Act 1 13 zu finden, und hat ihn denn auch gefunden: entweder sollte der Alphäussohn Levi mit dem Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου 3 18 Parr Act 1 13 identisch sein (so Mc 2 14 D it^{var} Tatian, vgl. auch Photius in der Catena Possini 50 δύο ἦσαν τελῶναι ἐκ τῶν δώδεκα, Ματθαῖος καὶ Ἰάκωβος — auch Blaß erklärt Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου für die richtige Lesart, s. Textkritische Bemerkungen zu Markus 58) oder man hat nach Mt 9 9 Levi mit Ματθαῖος identifiziert. Matthäus ist nach Mt 10 3 (gegen Mc 3 18) eben auch ein τελώνης. Man nimmt dann an, daß „Matthäus" Levis späterer Apostelname ist, und Mc konsequent vor 3 16 Simon und Levi, nach 3 16 Petrus und Matthäus sage; vgl. Zahn Einl. § 54 A 1. καὶ ἀναστὰς (wohl als semitischer Pleonasmus anzusehn wie 7 24, ähnlich ἐλθών 11 13 14 12 16 1 und dergleichen) ἠκολούθησεν αὐτῷ: *arguit in hoc loco Porphyrius et Julianus Augustus uel imperitiam historici mentientis uel stultitiam eorum qui statim secuti sint saluatorem* Hieronymus zu Mt 9 9, vgl. zu 1 18. Daß Levi mehr aufgegeben habe als die ersten 4 Jünger, die jederzeit ihre Fischerei wieder aufnehmen konnten (Jo 21 3), davon ist im Text nichts angedeutet. **15** καὶ γίνεται (ἐγένετο ἐν τῷ AC it^{var}) κατακεῖσθαι: von Kranken 1 30 2 4, von Speisenden, nach der damals allgemeinen Sitte, auf Polstern ruhend zu speisen, 2 15 6 26 14 3. 18 I Cor 8 10 Judith 13 15; üblicher ist in LXX und im Neuen Testament hierfür ἀνακεῖσθαι. αὐτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ: αὐτὸν kann kaum die Nebenperson Levi meinen, sondern nur Jesus selbst, der ursprünglich wohl in seinem eigenen (s. zu 1 29) Hause, nach der Verknüpfung mit 13 f. aber in dem des Levi zu Gaste ist, vgl. Lc hier und auch 19 5 ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μεῖναι. Die τελῶναι im Neuen Testament sind nicht die Staatspächter selbst, sondern die Zolleinnehmer in der Provinz, die wenigstens in den unteren Stufen (es gab aber auch ἀρχιτελῶναι Lc 19 2) „wohl durchgängig aus der einheimischen Bevölkerung genommen wurden" (Schürer I 478, daselbst Weiteres über das Zollwesen). Man schätzte sie allgemein sehr niedrig ein, vgl. Rabbinisches bei Schürer, Strack-Billerbeck I 498, ferner Herondas VI 64 τοὺς γὰρ τελώνας πᾶσα νῦν θύρη φρίσσει, Lucian necyom. 11: μοιχοὶ καὶ πορνοβόσκοι καὶ τελῶναι καὶ κόλακες καὶ συκοφάνται κτλ., Cicero de off. I 150, auch Wilcken Griechische Ostraka I 568 f. Hier erscheinen sie fast formelhaft mit ἁμαρτωλοί verbunden, vgl. Mt 5 46 = Lc 6 32, was vielleicht nicht so sehr moralische Sündigkeit als rituelle Verfehlung bedeutet. Für die streng jüdische Anschauung kommt nämlich zu den Standeseigenschaften der Zöllner, Hartherzigkeit und Unehrlichkeit, besonders noch der verunreinigende Verkehr mit den heidnischen Vorgesetzten auf ihr Schuldkonto. οἱ μαθηταί erscheinen hier zum erstenmal, Mc hat wohl hier wie sonst (vgl. 2 18 3 7 usw.), nichts anderes als die Zwölfe gemeint. Daß eine größere Jüngerschar vorhanden ist, wenn auch nur die Berufung von Fünfen erzählt war, will offenbar der Zusatz ἦσαν γὰρ πολλοὶ καὶ (οἳ καὶ oder οἳ D it^{var}) ἠκολούθησεν αὐτῷ besagen. Die große Zahl der Zöllner und Sünder im Hause des Levi brauchte Mc doch nicht erst zu begründen; und wollte man καὶ ἠκ. αὐτῷ zu v. 16 ziehen, so würde von den Schriftgelehrten ein unwahrscheinliches ἀκολουθεῖν ausgesagt. **16** καὶ οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων ἰδόντες (καὶ ἰδόντες SB will Wohlen-

den Zöllnern und Sündern aß, sagten sie zu seinen Jüngern: Mit den
17 Zöllnern und Sündern ißt er? Da hörte Jesus es und sprach zu ihnen: Die Gesunden bedürfen keines Arztes, sondern die Kranken; ich bin nicht gekommen Gerechte zu rufen, sondern Sünder.

---

berg mit „als sie gar sahen" übersetzen und auf v. 6 ff. beziehen) κτλ. fällt auf. Denn erstens scheinen doch, seit es Pharisäer gibt, alle namhaften Schriftgelehrten zu ihnen zu gehören (anders EdMeyer II 284), und weiter ist ihr Eingreifen weder im Hause noch außerhalb des Hauses recht vorstellbar. Der Anstoß würde verschwinden, wenn ursprünglich kein Subjekt genannt war (vgl. 18 καὶ ἔρχονται u. ö.), und spätere Zutat die bekannten (οἱ) Gegner Jesu hier eingeführt hat (A ändert zu οἱ γ. καὶ οἱ Φ. vgl. Lc, Mt hat οἱ Φαρισαῖοι allein).

Die Pharisäer sind die konsequenten Vertreter der strenggesetzlichen Richtung im nachexilischen Judentum (s. Wendland Band I, 2^2 188 ff.). Aus diesem waren während der Makkabäerkämpfe die Ἀσιδαῖοι = חֲסִידִים = „die Frommen" schlechthin als besondere mit den Makkabäern verbündete Partei hervorgetreten. Zur Zeit Johannes Hyrkans um 120 a. Chr. taucht dieselbe unter dem (zuerst von Gegnern erfundenen?) Namen der Φαρισαῖοι = aram. פְּרִישַׁיָּא st. emph. zu פְּרִישִׁין = hebr. פְּרוּשִׁים = „die Abgesonderten, Separatisten" wieder auf. Man erklärt den Namen gewöhnlich daher, daß ihre Angehörigen, die sich auch als חֲבֵרִים = „Genossen" im Unterschied von dem nicht gesetzesstrengen עַם הָאָרֶץ fühlten, sich „vermöge einer strengeren Fassung des Reinheitsbegriffes nicht nur von der Unreinheit der Heiden oder Halbjuden, sondern auch von derjenigen Unreinheit, welche nach ihrer Auffassung einem großen Teil des Volkes anhaftete" (Schürer), absonderten, vgl. Gal 2 12 ἀφώριζεν ἑαυτόν. EdMeyer II 284 zieht die Ableitung des Namens „Separatisten" aus ihrer Trennung von den Anhängern des Judas im J. 163 a. Chr. vor. In ihrer genauen Auslegung und strengen Befolgung des Gesetzes sind die Pharisäer „die klassischen Repräsentanten derjenigen Richtung, welche die innere Entwickelung Israels in der nachexilischen Zeit überhaupt eingeschlagen hatte": Act 22 3 26 5 Ph 3 5 Josephus Vita 38 οἱ περὶ τὰ πάτρια νόμιμα δοκοῦσι τῶν ἄλλων ἀκριβείᾳ διαφέρειν. Ant. XVIII 1, 3 τὴν δίαιταν ἐξευτελίζουσιν οὐδὲν εἰς τὸ μαλακώτερον ἐνδιδόντες. Und zwar erstreckt sich ihre Gesetzesbeobachtung auch auf die Weiterbildungen der Schriftgelehrten, die הֲלָכָה, die παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων d. h. der Alten (Schriftgelehrten), der זְקֵנִים, Mc 7 3 ff.: Josephus Ant. XIII 10, 6 νόμιμα πολλά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἃπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωυσέως νόμοις, καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὸ τῶν Σαδδουκαίων γένος ἐκβάλλει κτλ., Pirqe Aboth III 14 *Er* (d. h. R. Akiba) ***pflegte zu sagen, die Ueberlieferung ist ein Zaun für die Thora*** und Sanhedrin XI 3 erklärt: ***es ist strafbarer gegen die Verordnungen der Schriftgelehrten zu lehren, als gegen die Thora selbst.*** Pesachim 115 a ***eine rabbinische*** (Bestimmung) ***hebt eine offenbarte auf.*** Wenn die αἵρεσις (Act 15 5 26 5) der Pharisäer ursprünglich ein politisches Programm nicht gehabt haben mag, so wurde sie doch durch die Tatsachen in die politischen Kämpfe gezogen. So bekämpften sie die hasmonäischen Priesterfürsten, bis sie unter Alexandra zeitweilig selbst zur Herrschaft kamen. So leisteten sie dem Herodes (Josephus Ant. XV 10, 4 XVII 2, 4) und den Römern Mc 12 14 f. passiven Widerstand, und auch die zelotische Umsturzpartei ist nach Ant. XVIII 1, 1 mit von ihnen ausgegangen. — Die Sadducäer = צדוקיא auf der andern Seite, pflegt man als die kleine, aus der vornehmen Priesterschaft hervorgegangene (Ant. XVIII 1, 4 εἰς ὀλίγους ἄνδρας οὗτος ὁ λόγος ἀφίκετο, τοὺς μέντοι πρώτους τοῖς ἀξιώμασι), nach dem alten jerusalemischen Priestergeschlecht der Zadokiden benannte, im Grunde rein weltliche Partei der Liberalen anzusehn. EdMeyer, der II 291 die Ab-

leitung des Namens von einem nicht mehr bekannten Schulhaupt um die Mitte des 2. Jahrhunderts befürwortet, charakterisiert die Sadduzäer als die Altgläubigen, die Orthodoxen gegenüber den Pietisten der populären pharisäischen Richtung. Jedenfalls standen sie der Weiterentwicklung der Religion ablehnend gegenüber, so der Auferstehungs-, der Engel- und Geisterlehre (vgl. Mc 12 18 Act 23 8), der παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων. Weiteres und ältere Literatur s. bei Schürer II 427–489, neueste in Haucks Realenzyklopädie 24, 323 f., dazu noch RLeszynsky Die Sadduzäer 1912 und EdMeyer a. O.

ὅτι [2] ist nicht das ὅτι recitativum, sondern abgekürzte Frage = τί ὅτι AC διατί S Mt Lc vgl. Gen 18 13 I Par 17 6 (= לְמָה) Mc 2 7 B 9 11 (= Mt τί οὖν) 28 Blaß § 300, 2. μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν (ein Artikel: sie bilden eine Kategorie) ἐσθίει: vgl. Mt 11 19 = Lc 7 34 Lc 15 1 f. Berachoth 43[b] *der Gelehrtenschüler ... soll nicht zu Tische sitzen in Gesellschaft der Am-haarez*, vgl. Strack Billerbeck I 498. Die Peinlichkeit des gesetzestreuen Juden in bezug auf Tischgemeinschaft tritt noch innerhalb der späteren Gemeinde hervor: Gal 2 11 f. Act 11 3. **17**[a] Ein Bildwort: Jesus ist nicht etwa nur zu entschuldigen, sondern er erfüllt gerade so seine eigenste Aufgabe. Auf das Verhältnis des Arztes zum Kranken hatten sich freilich auch schon kynische Prediger gegenüber dem Vorwurf schlechten Umgangs bezogen, s. Wendland Band I, 2 [2] 82 Clemen 229 und vgl. besonders Diogenes bei Stob. Floril. III 462, 14 οὐδὲ ἰατρὸς ὑγιείας ὢν ποιητικὸς ἐν τοῖς υγιαίνουσι τὴν διατριβὴν ποιεῖται. **17**[b] ist jedenfalls Erklärung des Bildes: ähnlich einem Arzte hat Jesus die Mission (vgl. zu 1 38) Sünder zu rufen (hier wohl nicht: zur Nachfolge, oder: εἰς μετάνοιαν Lc, sondern: zum Gottesreich; Zahn: zur Mahlzeit im Gottesreich, als Beziehung auf v. 15), nicht etwaige Gerechte. Ob es Gerechte überhaupt gibt, bleibt wie Lc 15 7 unerörtert, wenn nicht gar diesen Gegnern gegenüber die Begriffe „Sünder" und „Gerechte" κατ' εἰρωνείαν gemeint sind, so Theophylakt. **18–22** Mc macht mit 18[a] für die rein sachlich hier angereihte Geschichte einen ganz neuen Anfang (redaktionelle Einleitung? eher doch integrierender Bestandteil der Erzählung, vgl. Mechilta S. 18[b] *Einst feierten Jünger in Jabne Sabbat. Aber es feierte nicht dort den Sabbat Rabbi Jehoschua* [90–130 p. Chr.] usw. καὶ οἱ Φαρισαῖοι späterer Zusatz, wie entsprechend καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων in 18[b]). Wohingegen Lc die Fastenfrage noch auf dem Gastmahl des Levi geschehn läßt, und Mt, wie so oft, den Zusammenhang mit τότε betont. Auf die Frage v. 18[b] läßt Mc Jesus zwei Antworten geben: 1. meine Jünger werden später fasten v. 19 f., 2. meine Jünger sollen mit den alten Gebräuchen überhaupt nichts mehr zu tun haben v. 21 f. Dieser Widerspruch kann nicht ursprünglich sein. Man muß annehmen, daß entweder v. 21 f. erst später in diesen Zusammenhang gekommen sind, oder daß v. 19 f. früher einen andern Sinn gehabt haben, oder beides. In der Tat kann der in die Form einer Gegenfrage gekleidete Gleichnisspruch v. 19[a] für sich, wie selbst mit 19[b] zusammen, sehr wohl als grundsätzliche Verwerfung des Fastens (ob das die ursprüngliche Beziehung des Spruches ist? vgl. Bultmann 104, und ob 18[b]. 20[b] richtige historische Orientierung ist gegenüber 9 29 καὶ νηστείᾳ und Mt 6 17 ff.? doch vgl. Mt 11 18 f. = Lc 7 33 f.) aus dem Hochgefühl der neuen Zeit heraus verstanden werden; man braucht weder den Gegensatz gegen die Johannesjünger, die ihren Bräutigam nicht mehr unter sich haben, hier zu finden, noch die Beziehung auf den Bräutigam Jesus (s. unten). Aber das vaticinium auf Jesu Tod und das künftige Fasten der Jünger v. 20 ist doch wohl sekundäre Erweiterung: hätte Jesus selbst diese Worte gesprochen, so bedeuteten sie auch in seinem Munde eine Todesweissagung wie 12 7 14 7 — trotz der frühen Stelle im Evangelium,

18 **§ 12** Und die Jünger des Johannes und die Pharisäer fasteten. Und man kam und sagte zu ihm: Warum fasten die Jünger des Johannes und die Jünger der Pharisäer, deine Jünger aber fasten nicht? 19 Da sprach Jesus zu ihnen: Können denn die Hochzeitsfreunde fasten, so lange der Bräutigam bei ihnen ist? so lange sie den Bräutigam bei 20 sich haben, können sie nicht fasten. Es werden aber Tage kommen, da der Bräutigam ihnen entrissen ist, und dann werden sie fasten an 21 jenem Tage. Niemand näht einen Lappen von neuem Tuch auf ein altes Kleid; sonst reißt das Füllstück davon ab, das neue vom alten, 22 und es gibt (nur) einen schlimmeren Riß. Und niemand tut jungen Wein in alte Schläuche; sonst zerreißt der Wein die Schläuche, und der Wein geht verloren und die Schläuche.

---

die über den wirklichen historischen Platz nicht entscheidet (Loisy vermutet hinter ihnen eine ursprüngliche Anspielung auf den Tod des Täufers). Besser sieht man die Worte als eine nachträgliche Begründung dafür an, daß die Begleiter Jesu nicht gefastet hatten, während die spätere Gemeinde es tat, vgl. Wellhausen und EdMeyer I 90. Vollends v. 21 f. sind eigentlich selbständige Sprüche (fälschlich wollte Bengel sie aus der Gastmahlssituation § 11 verstehen: *parabolam a veste, a vino, inprimis opportunam convivio;* noch anders verbindet Loisy: 19 f. Jesu Jünger haben nicht den Grund zum Fasten wie die Johannesjünger, 20 f. sie können auch nicht die alte Pharisäersitte festhalten). Sie stellen die Unvereinbarkeit von Alt und Neu dar (s. unten), und wären nach Bultmann ursprünglich profan, erst später zu Jesusworten gestempelt und dann hier angereiht. **18** καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου κτλ. νηστεύοντες: wohl nicht allgemeine Bemerkung = sie pflegten zu fasten, sondern Angabe einer besonderen Veranlassung (entsprechend νηστεύουσιν). Die Johannesjünger (und die Pharisäer? s. oben) sind in einem besonderen, als verdienstliches Werk angesehenen (Lc 18 12), Privatfasten begriffen — es kann sich nicht um allgemein verordnetes Fasten, am großen Versöhnungstage usw., handeln, da sich diesem jedermann unterziehen mußte, s. Schürer II 572 f., Strack-Billerbeck II 241 ff., und von einem Trauerfasten der Johannesjünger wegen der Hinrichtung des Täufers verrät der Text nichts. Es fällt nun auf, daß die Jünger Jesu diese Frömmigkeitsübung mit Bewußtsein nicht mitmachen. ἔρχονται wie 1 30 2 3 usw. ohne bestimmtes Subjekt; Lc nennt die Schriftgelehrten und die Pharisäer, Mt die Johannesjünger. Die falsche Harmonistik behauptet bei Beda z. St.: *colligendum a pluribus hanc domino obiectam esse quaestionem, et a Pharisaeis scilicet et a discipulis Joannis et a conuiuis uel aliis quibuslibet.* διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων (s. oben) νηστεύουσιν (+ πυκνά Lc + πολλά Mt var lect) κτλ.: nur der Form nach eine Doppelfrage, der Ton liegt ganz allein auf der zweiten Hälfte. **19** Auf die rhetorische Frage 19^a wird in 19^b gegensätzlich geantwortet (aber nicht in D it^{var} Mt Lc), wie sonst wohl in Frageform Mc 4 21 Lc 6 39. υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ist Semitismus (wie II Regn 12 5 υἱὸς θανάτου, I Macc 4 2 υἱοὶ τῆς ἄκρας, Mc 3 17 υἱοὶ βροντῆς, Mt 8 12 υἱοὶ τῆς βασιλείας Lc 20 36 τῆς ἀναστάσεως υἱοί, Hom. Clem. XIX 22 ed. Lag. υἱὸς νεομηνιῶν . . . καὶ σαββάτων usw. vgl. Deißmann Bibelstudien 161 ff. Blaß § 162, 6), aber doch wohl nicht einfach = die Teilnehmer an der Hochzeit, sondern die zur Hochzeit geladenen Freunde des Bräutigams, wohl zu unterscheiden von dem Brautführer, παρανύμφιος = φίλος τοῦ νυμφίου Jo 3 29, s. Strack-Billerbeck I 500 ff. ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστιν

und die entsprechende Zeitbestimmung in v. 19b brauchen noch nicht als Prophezeiung, also allegorisch, gefaßt zu werden, sondern können rein gleichnismäßig bedeuten „solange eben die Feier dauert". Sowenig während der Dauer einer Hochzeitsfeier etwas anderes als Fröhlichkeit Pflicht ist (vgl. Strack-Billerbeck I 504 ff.), so wenig paßt Selbsterniedrigung und Bußtrauer (Fasten) zur Stimmung der Jünger Jesu. Was in 19 ein untergeordneter Nebenzug war, wird zur Hauptsache in **20**. Aber daß ein beliebiger Bräutigam seiner Hochzeitsgesellschaft entrissen wird, und diese dann fastet, ist ein sehr eigenartiger Zug und daher kaum als integrierender Bestandteil eines gewöhnlichen Gleichnisses (so BWeiß) anzusehn. Der Bräutigam ist hier allegorisch zu verstehn. Es ist der Messias, der so genannt wird, Mt 25 1 Apoc 19 7 usw. (wie im Alten Testament Gott selbst Hos 2 21), vgl. Strack-Billerbeck I 517. Aber er wird ihnen eben gewaltsam entrissen (vgl. αἴρεται . . ἡ ζωὴ αὐτοῦ Is 53 8?) werden, und dann wird Trauer (vgl. Jo 16 20), also auch Fasten, für die Seinen angebracht sein. Also wie Dionys. Hal. exc. l. 19, 5 γελᾶτε, ἔφησεν, ἕως ἔξεστιν ὑμῖν, ἄνδρες Ταρεντῖνοι, γελᾶτε, πολὺν γὰρ τὸν μετὰ ταῦτα χρόνον κλαύσετε. Das ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ (om. Mt, plur. Lc) wäre als Verstärkung des τότε ziemlich überflüssig, doch nicht stilwidrig; oder soll mit „jenem Tage" auf den Freitag als Todestag Jesu hingewiesen werden? Der Nachtrag **21** f. will nach Art der Doppelsprüche offenbar einen und denselben Gedanken durch zwei Bilder illustrieren. Und Mc hat in ihnen eine weitere Antwort auf die Frage 18b erblickt. Er versteht: das Neue, das ich bringe, darf überhaupt nicht mit dem Alten verquickt werden, verträgt sich doch auch ein neuer Flicken nicht mit einem mürben Kleid und junger Wein nicht mit brüchigen Schläuchen. Das Gleichnispaar selbst scheint allerdings an sich nicht „die Unbrauchbarkeit des Alten für die Anhänger des Neuen, sondern die Gefährlichkeit des Neuen für die Anhänger des Alten" ins Licht stellen zu wollen: das alte Kleid und die alten Schläuche gehen verloren (hier allerdings auch der junge Wein — daher Zahn: man kann das alte Kleid des Judentums nicht mit neuen Flicken konservieren, und man kann den neuen Wein des Christentums nicht in alten Schläuchen konservieren). οὐδεὶς ἐπίβλημα (= Lappen, Flicken, wie sonst noch Jos 9 11 Symmachus) ῥάκους (im späteren Griechisch: ein Stück Stoff, vgl. Artemidor I 13 P. Oxy. I 117, 14) ἀγνάφου (eigentlich = ungewalkt, hier wohl einfach = neu s. Moulton-Milligan) ἐπιράπτει: das Verbum nur hier. εἰ (δὲ) μή (γε) = „sonst" „oder aber" erklärt Wellhausen aus dem Semitischen, vgl. hebr. וְלֹא Jer 11 21 und aram. וְלָא, doch kommt es auch klassisch so vor vgl. Blaß § 439, 1 480, 6. τὸ πλήρωμα (Füllstück, Flicken), „ein sicherer Aramaismus" Wellhausen; die Apposition τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ wird nach dem Parallelsatz 22 als Glosse anzusehen sein. **22** Der brüchige Schlauch ist sprichwörtlich, Job 13 28 sogar schon in Verbindung mit einem ἱμάτιον σητόβρωτον; der junge Wein = der Most, durch den auch nach Seneca ep. 83 *dolia ipsa rumpuntur*, vgl. auch Aboda zara 30a *der sehr scharfe Wein, der die Schläuche zerreißt.* βάλλω hat nicht notwendig den Begriff des Gewaltsamen, s. 4 26 7 33 Jo 13 5 Epictet IV 13 12 Moulton-Milligan, aber s. zu 5 40. Der „affektvolle" Abschluß ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς (SB, om. D it^{vai}) stört nur und sieht nach Einschaltung aus Lc aus (vgl. Nestle-Dobschütz 132), in S^{c}A ist er noch durch βλητέον Lc oder βάλλουσιν Mt vermehrt. Das Stück **23—28** knüpft wieder ohne Orts- und Zeitangabe an, während der Inhalt der Erzählung indirekt doch eine bestimmte Zeit erschließen läßt, s. zu v. 23. Der Konflikt betrifft hier wie in dem darauf folgenden Fall 3 1—6 die Sabbatheiligung. Der Ausspruch Jesu zerfällt auch hier in zwei Teile: v. 25 f., die

23 § **13** Und es begab sich, daß er am Sabbat durch Saaten ging,
und seine Jünger machten sich daran, während sie des Weges zogen,
24 Aehren zu raufen. Und die Pharisäer sagten zu ihm: Sieh, was sie am
25 Sabbat Unerlaubtes tun! Da sprach er zu ihnen: Habt ihr (denn) nie
gelesen, was David tat, als er in Not war und er Hunger hatte und
26 seine Genossen? wie er (da) in das Gotteshaus hineinging, zur Zeit als
Abiathar Hoherpriester war, und die »Schaubrote« aß, die (doch) nie-
mand essen darf als die Priester, und auch seinen Genossen (davon) gab?

Verteidigung der Sabbatverletzung im besonderen Fall durch einen in der Form der Gegenfrage gebrachten Schriftbeweis aus anderem Gebiete, und v. 27 f., zwei besonders angereihte Sprüche, deren erster die Freiheit gegenüber dem Sabbat aus der Kenntnis der göttlichen Absicht grundsätzlich begründet, während der ganz anders orientierte, schwer damit zu verbindende zweite über den Anlaß erst recht hinausgeht. Meistens betrachtet man v. 23–25 als ein ursprüngliches in sich abgeschlossenes Streitgespräch, den bei Mt Lc fehlenden v. 27 als Zusatz aus anderem Zusammenhang (echtes Wort, trotz der rabbinischen Parallele, s. zu 27) und 28 sei es ebenfalls als selbständiges Logion, sei es als Predigtschluß wie 10 45 (Dibelius) oder als reflektierende Zutat des Evangelisten wie 2 10 (Loisy). Wäre es undenkbar, daß ursprünglich v. 23 f. + 27 eine Einheit bildeten, dagegen die rabbinische Beweisführung 25 f., die hinter der inneren Freiheit der Jünger Jesu zurückbleibt und als Ironie verstanden werden sollte (Albertz), eine Einschaltung, und v. 28 eine ungeschickte Anfügung bedeuten? Nach Bultmann ist das Ganze eine Gemeindebildung der wegen ihres freien Verhaltens angegriffenen Jünger (Gemeinde).

Strenge SABBATHEILIGUNG war als eine Gott wohlgefällige Leistung eine Hauptpflicht der Israeliten. Das einfache Verbot der Sabbatsarbeit, wie es im Gesetz vorlag, z. B. Ex 31 13–17, hatten die Rabbinen zu einem System spitzfindiger Kasuistik ausgebaut. 39 Hauptarbeiten galten für verboten, darunter das Ernten, wie schon Ex 34 21, vgl. Schabbath VII 2 *(Die verbotenen) Hauptarbeiten sind 40 weniger 1. Wer pflügt, und sät, erntet, und Garben bindet, drischt, und worfelt, und ausliest, und mahlt, und siebt, und knetet, und bäckt* usw. Aber *ausreißen* (d. h. schon das von ein paar Aehren) *ist eine Unterarbeit des Erntens; deshalb macht sich, wer etwas von der Stelle, wo es gewachsen, ausreißt, des Erntens schuldig* Maimonides Hilchoth Schabbath VIII 3 vgl Philo uita Mos. II 22 p. 137 οὐ γὰρ ἔρνος, οὐ κλάδον, ἀλλ' οὐδὲ πέταλον ἐφεῖται τεμεῖν ἢ καρπὸν ὀντινοῦν δρέψασθαι. Außer jenen Hauptarbeiten waren aber auch noch manche andere Tätigkeiten untersagt; dahin gehört besonders das aus Ex 16 29 entwickelte (Origenes de princ. IV, 17) Verbot am Sabbat weiter zu gehn als 2000 Ellen, die σαββάτου ὁδός Act 1 12 vgl. Josephus Ant. XIII 8, 4, Hieronymus ep. 121, 10 *solent .. dicere: Barachibas et Simeon et Hellet magistri nostri tradiderunt nobis ut bis mille pedes ambulemus in sabbato.* Ausnahmen von diesen Bestimmungen werden gemacht mit Rücksicht auf noch heiligere Pflichten, wie den Tempelkult (Mt 12 5 vgl. Num 28 9 f.), oder aus Humanitätsrücksichten, wie bei einer Entbindung und ähnlichen Fällen, wo das Leben auf dem Spiele steht, vgl. Erubin X 13 f. Joma VIII 6. Trotz solcher Dispense bleibt aber Regel die inhumane Strenge. *Jedoch darf man sich nicht ... frottieren ... und man darf am Sabbat kein künstliches Brechmittel brauchen ... einen Bruch nicht wieder einrenken. Wessen Hand oder Fuß aus dem Gelenk getreten ist, darf sie nicht in kaltem (Wasser) hin- und herschlenkern* Schabbath XXII 6 (mit Beers Anmerkung), vgl. Mc 3 1 ff. Parr Lc 13 10 ff. 14 1 ff. Jo 5 9 ff. 9 14 ff. Und selbst Lebens-

gefahr hat nicht stets als hinreichender Grund zum Bruch des Sabbats gegolten vgl. I Macc 2 34—42 Josephus Ant. XII 6, 2, ja die Römer haben schließlich die Juden vom Kriegsdienst freigelassen διὰ τὸ μήτε ὅπλα βαστάζειν δύνασθαι μήτε ὁδοιπορεῖν αὐτοὺς ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν σαββάτων μήτε τροφῶν τῶν πατρίων καὶ συνήθων κατ' αὐτοὺς εὐπορεῖν Ant. XIV 10, 12. Weiteres in Beers Ausgabe zu Schabbath VI 2, bei Schürer II 470 ff., Strack-Billerbeck I 615 ff. 623 ff.

23 καὶ ἐγένετο (+ πάλιν D vulg) κτλ.: ähnlicher Erzählungseingang bei Mc nur noch 15, bei Lc ganz geläufig; ἐν τοῖς σάββασιν (vgl. Mt) = εν σαββάτῳ Lc s. zu 1 21. παραπορεύεσθαι (διαπορεύεσθαι BD Lc Erleichterung?) διὰ τῶν σπορ μων: s. zu 1 16, man darf nicht fragen: woran *vorbei*? und erklären: an den Pharisäern (Wendling vgl. Wohlenberg). Jesus geht einen Weg, der durch Saaten führt; so σπόριμα wie es scheint Pap. Lond. 413, 14 f. ἐπιδὴ τὰ δορκάδ[ι]α ἀφανίζουσειν το [l. τὰ] σπόριμα. Hiergegen erheben die Gesetzeswächter noch keinen Einspruch — führte der Weg nicht über die 2000 Ellen-Grenze? Wohl aber dagegen, daß die Jünger bei der Gelegenheit Aehren ausraufen, nämlich, um die Körner zu essen; es ist also um die Erntezeit (d. h. wenn Gerste gemeint ist, kurz vor dem Pascha, wenn Weizen, bald nach dem Pascha), und man pflegt daraus für Mc zu erschließen, daß er von diesem Sabbatkonflikt bis zum Todespascha mindestens ein Jahr der Wirksamkeit Jesu angenommen habe, doch s. KLSchmidt 92 Bultmann 35. ὁδὸν ποιεῖν = ὁδοποιεῖν B = *uiam sternere*, einen Weg herstellen (ἵνα προβαίνειν ἔχοιεν Euthymius); aber nicht dieses ist das Anstoßerregende, sondern daß sie τίλλοντες gehn: also wird ὁδὸν ποιειν hier wie Jud 17 8 = *iter facere* sein, was sonst ὁδὸν ποιεῖσθαι heißt, vgl. Blaß § 310, 1. Das τίλλειν ist nicht an und für sich verboten — es wird für den Fall des Hungers Deut 23 24 ausdrücklich erlaubt, und auch heute noch im Orient geübt — wohl aber am Sabbat. Daß das wichtigere τίλλοντες im Partizip dem unwesentlicheren ὁδὸν ποιεῖν untergeordnet ist, dürfte ungeschickte Periodisierung einer aramäischen Parataxe sein. **24** Die Pharisäer tauchen, wie oft, ganz unvermittelt auf. Ihre Frage kann nicht meinen, warum die Jünger sogar am Sabbat etwas schon an sich Verbotenes tun. Sondern „am Sabbat" gehört logisch in den Relativsatz, s. Mt Lc. **25** Jesus antwortet, weil er gefragt ist; ein hervorhebendes αὐτός vor ἔλεγεν (A) hätte also keine Berechtigung, s. aber auch zu 6 17. Und er antwortet den Gegnern zunächst in ihrer Weise mit einem Schriftbeispiel: er zeigt an dem ohne weiteres vorbildlichen Verhalten Davids (als eines Frommen, nicht etwa als des Königs oder des Ahnherrn des Messias) gegenüber der hochheiligen (vgl. II Macc 10 3) Einrichtung der Schaubrote, was die Pharisäer eigentlich selbst hätten finden können (οὐδέποτε ἀνέγνωτε wie 12 10 26 Mt 12 5 19 4 21 16): daß es eben Gesetzesvorschriften gibt, die doch unter Umständen straflos verletzt werden dürfen. Das χρείαν ἔσχεν καὶ (om. Mt Lc) ἐπείνασεν καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ (dagegen I Regn 21 1 καὶ οὐθεὶς μετὰ σοῦ) wird I Regn 21 1—6 zwar nicht ausgedrückt, ist aber doch richtig erschlossen. **26** Auch das πῶς (om BD, nach Allen aus Mt) εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ in Nob ist erschlossen. Ein direkter Irrtum der Ueberlieferung, darum noch nicht Jesu selbst, liegt aber in dem ἐπὶ (hier nicht, wie Mc 12 26, = *in dem Abschnitt über*) Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως: der gemeinte Priester zu Nob war Ἀβειμέλεχ oder Ἀχειμέλεχ (= Hebr.), sein Sohn und Nachfolger hieß Abiathar I Regn 22 20, dessen Sohn wieder Achimelech II Regn 8 17 (oder ist dies eine ähnliche Verwechselung wie Mc 2 26?). Die anstößigen Worte werden ausgelassen von D it^{var} syr^{s} Mt Lc und Blaß Textkritische Bemerkungen 59. Für לֶחֶם הַפָּנִים oder חַמְעֲרֶכֶת, die zweimal sechs Brote, die eine Woche auf dem vergoldeten Tisch im Heiligen liegen und dann von den Priestern verzehrt

27 Und er sprach zu ihnen: der Sabbat ist um des Menschen willen da,
28 und nicht der Mensch um des Sabbats willen. Also ist der »Menschen-
3 sohn« Herr auch über den Sabbat. § 14 Und wieder kam er in eine
2 Synagoge, und es war da jemand mit einer vertrockneten Hand. Und
man beobachtete ihn, ob er ihn am Sabbat heilen würde, um ihn an-
3 klagen zu können. Da sagte er zu dem Menschen mit der vertrockneten
4 Hand: Steh auf (und tritt) in die Mitte. Und er sprach zu ihnen: Ist
es (nicht eher) erlaubt am Sabbat Gutes zu tun als Böses, ein Wesen
5 zu retten, als zu töten? Sie aber verharrten in Schweigen. Da sah er
sie im Kreise umher mit Zorn an, voll Trauer über die Verhärtung
ihres Herzens, und sagte zu dem Menschen: Streck deine Hand aus!
6 Da streckte er sie aus, und seine Hand ward hergestellt. Und die
Pharisäer gingen hinaus und berieten sich alsbald mit den Herodianern
gegen ihn, um ihn zu verderben.

---

werden Lev 24 5–9, sagt LXX nur selten ἄρτοι τοῦ προσώπου usw., meist vielmehr ἄρτοι τῆς προθέσεως. Zu diesem Sprachgebrauch vergleicht Deißmann Bibelstudien 155 f. die πρόθεσις τῶν ἄρτων des alexandrinischen Saturntempels, Athenaeus III 110b Ἀλεξανδρεῖς τῷ Κρόνῳ ἀφιεροῦντες προτιθέασιν ἐσθιειν τῷ βουλομένῳ ἐν τῷ τοῦ Κρόνου ἱερῷ vgl. P. Par. 60 bis. **27** Mit καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς wird eine weitere Antwort eingeführt, ähnlich 4 21. 24 6 10 7 9 (14) (8 34) 9 1. Hier spricht Jesus nicht mehr in der Weise der Gegner. τὸ σάββατον διὰ (= „für" wie im Neugriechischen, klassisch ἕνεκα Blaß § 222) τὸν ἄνθρωπον κτλ.: seiner eigentlichen Bestimmung nach ist der Sabbat ein Geschenk, eine Wohltat für den Menschen, nicht Selbstzweck (vgl. z. B. Deut 5 14 f.). Der gleiche Grundsatz findet sich auch bei einem Rabbinen des II Jh. p. Chr. Mechilta zu Ex 31 13, Joma 85b *euch ist der Sabbat übergeben, und nicht ihr seid dem Sabbat übergeben*, ähnlich syrische Baruchapokalypse 14 18 *daß nicht er um der Welt willen, sondern die Welt um seinetwillen gemacht worden ist*, Aboda zara III 4, Parallelen, die mit II Macc 5 19 I Cor 11 9 gegen die Auslassung von καὶ οὐχ ὁ ἀ. δ. τ. σ. in syr^{s} entscheiden. In D it^{var} ist von der ganzen kaum entbehrlichen Prämisse v. 27 nur ein λέγω δὲ ὑμῖν geblieben (vgl. auch Mt Lc); dann schlösse v. 28 an v. 26 an mit dem völlig anderen Sinn: was David durfte, darf der Messias erst recht — nicht ursprünglich, s. Wellhausen, gegen den z. B. EdMeyer I 106. **28** Nach dem folgernden ὥστε (10 8) ist nur zu erwarten: ergo ist der Mensch (d. h. im vorliegenden Falle die Jünger, die den Sabbat gebrochen haben) Herr (auch = sogar?) des Sabbats und darf im Notfall selbst entscheiden, ob etwas ἔξεστιν oder nicht. Schon Grotius faßte daher hier ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nach 3 28 nicht in dem messianischen Sinne, sondern einfach als „der Mensch" (vgl. auch zu 2 10). Freilich müßte man dann, wenn überhaupt 27 und 28 aus einem Guß sein sollen, erklären weshalb in der Prämisse ἄνθρωπος und in der Folgerung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gesagt wird. Deshalb ist vielleicht v. 28 doch als Zusatz des Erzählers zu betrachten, der mit v. 23–27 gezeigt haben will, daß Jesus der „Menschensohn" sich auch (vgl. 10) als Herr über den Sabbat erwiesen habe (s. oben), vgl. noch Reitzenstein Das iranische Erlösungsmysterium 132 A. **III 1–6** Zwischen 1–6 und dem Vorhergehenden besteht kein zeitlicher Zusammenhang (anders Mt), sondern nur der sachliche, daß es sich um einen neuen Sabbatkonflikt handelt, einerlei ob das vielleicht redaktio-

nelle πάλιν auf 1 21 oder 2 23 (ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ Lc) zurückverweist, oder einfach = „darauf" heißt, s. zu 2 13. Die Perikope hat ihre Bedeutung nicht in der Wunderheilung (Heilung einer unbrauchbaren Hand auch III Regn 13 6, über die Heilung eines *manum aeger* durch Vespasian s. zu 7 33, eines τὴν χεῖρα ἀδρανής durch Apollonius von Tyana Philostrat III, 39), sondern in dem Streitgespräch, das die Berechtigung des Heilens am Sabbat überhaupt oder bei Fehlen einer direkten Lebensgefahr (s. Exkurs zu 2 23) behandelt. Der Schlußvers (6) wird nicht als historische Nachricht aus den Anfangszeiten Jesu zu werten sein, sondern als redaktionelle Bemerkung des Evangelisten, der schon hier den endgültigen Konflikt vorausahnen läßt. **1** εἰς συναγωγήν: wohl ursprüngliche Unbestimmtheit von Ort und Zeit; εἰς τὴν συναγωγήν (αὐτῶν) sagen AD Mt Lc, „weil es in Kapernaum nur eine Synagoge gab"? Der Kranke mit der verdorrten, d. h. atrophierten, gelähmten Hand (oder χείρ = Arm? Bengel will aus dem partic. ἐξηραμμένην erschließen, daß es sich nicht um einen Geburtsfehler handelt, doch ist wohl kein Unterschied gegenüber ξηράν Mt Lc) wird im Hebräerev. fr. 8 redend eingeführt: *caementarius eram, manibus uictum quaeritans: precor te, Jesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem.* **2** Die Gegner sind wie 2 18 unbestimmt gelassen, aber der zugesetzte v. 6 zeigt, wen Mc meint. θεραπεύσει: SD lesen θεραπεύει (= „ob es Jesu Prinzip ist am Sabbat zu heilen" Wohlenberg), aber αὐτόν beschränkt die indirekte Frage auf den vorliegenden Fall. Bei Mt fragen die Gegner direkt εἰ ἔξεστι τοῖς σάββασιν θεραπεύειν (vgl. Mc 3 4), gegen die Intention des Mc, die Lc richtig ausdrückt: αὐτὸς δὲ ᾔδει τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν. **3** καὶ στῆθι D it^{var} Lc ist richtige Interpretation. **4** Jesus antwortet, wie oft, in Frageform; und zwar in zwei parallelen Doppelfragen. Der Sinn kann nicht wohl sein: ist am Sabbat mein Heilen nicht weit eher erlaubt als eure bösen Anschläge gegen mich? Sondern: die Pharisäer würden am Sabbat eine an sich gute Handlung unterlassen, um überhaupt keiner Handlung schuldig zu werden; aber das Unterlassen einer guten Handlung ist selbst wieder eine Handlung, nur eine schlechte, also erst recht zu fliehende, vgl. Jac 4 17. ἔξεστιν . . . ἤ wie καλόν ἐστιν . . . ἤ 9 43. 45. 47 braucht nicht Semitismus zu sein, vgl. Blaß § 245, 3. ἀγαθοποιεῖν (oft daneben ἀγαθὸν ποιεῖν in Hss, doch ist das Kompositum durch ἀγαθοποιία usw. gesichert) erscheint zuerst in der LXX für klass. εὖ ποιεῖν, εὐεργετεῖν, aber nach Analogie von klass. κακοποιεῖν. Die zweite Doppelfrage geht über den vorliegenden Fall allerdings hinaus, verdeutlicht ihn aber durch ein äußerstes Beispiel: wer die Handlung des Rettens unterläßt, begeht damit eben die erst recht verbotene des Tötens. ψυχή = „Lebewesen, Person" ist Semitismus, z. B. Gen 12 5 (= נֶפֶשׁ) Act 2 41. 43 Aboda zara IV 2, σῶσαι wie aram. אחי = „lebendigmachen" und „gesundmachen" (so in der ersten Hälfte des Mc meistens: 5 23. 28. 34 6 56 10 52), doch vgl. auch P. Tebt. 56, 11 (II. Jh. a. Chr.) σῶσαι ψυχὰς πολλάς und das ἐσώθη auf den beiden Inschriften der Tiberinsel Dittenberger Syll. II 807, 10. 14. **5** περιβλεψάμενος stehender terminus für solche Situationen, vgl. 34 5 32 10 23. συνλυπούμενος hier anders als sonst, z. B. Ps 68 21, da auf seiten der Bedauerten noch gar keine λύπη empfunden wird. πώρωσις Verhärtung, medizinisch = Callus-Bildung scheint durch 8 17 (s. auch Jo 12 40 Rm 11 25 Eph 4 18) gegenüber πήρωσις = *caecitas* in einigen Zeugen und νέκρωσις in D it^{var} syr gesichert. ἀποκαθιστάναι (ἀπεκατεστάθη mit doppeltem Augment Blaß § 69, 3), ein im späteren Griechisch häufiges Verbum, D zieht das „alsbald" aus v. 6 hierher. **6** Nach Mc ist die Folge: der Beschluß Jesum zu töten. Statt συμβούλιον (= *consilium* spät und selten, vgl. Dittenberger Syll. 316, 11 II. Jh. a. Chr. 334, 7 73 a. Chr. u. ö. Plutarch

7 § **15** Und Jesus mit seinen Jüngern zog sich zurück an den See,
8 und eine große Menge folgten von Galiläa und von Judäa und von Jerusalem und von Idumäa nnd Peräa und der Gegend von Tyrus und Sidon — eine große Menge, da sie hörten, was alles er vollbrachte,
9 kamen sie zu ihm. Da sagte er zu seinen Jüngern, daß ein Boot ständig für ihn bereit liegen solle wegen der Menge, damit sie ihn nicht
10 drängten. Denn er heilte viele, so daß alle, die ein Leiden hatten,
11 sich auf ihn stürzten, um ihn anzurühren. Und, so oft ihn die unreinen Geister erblickten, fielen sie vor ihm nieder, und schrieen und sprachen:
12 Du bist der Sohn Gottes. Und er bedrohte sie sehr, daß sie ihn nicht offenbar machten.
13 § **16** Und er ging auf einen Berg und rief die, welche er wollte,

---

Rom. 14 Lucull. 26, s. Mommsen bei Deißmann Neue Bibelstudien 65) ποιεῖν SA und 15 1 oder λαμβάνειν (Mt), hat B hier συμβούλιον διδόναι, was wohl nicht mit Wohlenberg (sie gaben dem Synedrium den Rat) zu erklären, sondern etwa mit Wellhausen für aramäisch zu halten ist. Die Ἡρῳδιανοί, d. h. nach der Wortbildung (vgl. Blaß § 5, 2) Parteigänger des Herodes, hat Lc nirgends, Mc hat sie hier allein, aber 12 13 in Uebereinstimmung mit Mt 22 16 (vgl. 8 15 ζύμῃ Ἡρῴδου = Mt 16 6 τῶν Σαδδουκαίων). Anhänger des letzten Königshauses, τοὺς τὰ Ἡρῴδου φρονοῦντας, kennt auch Josephus Ant. XIV 15, 10. Diese konnten, ohne eine eigentliche Partei zu sein, in nationalen Fragen mit den Pharisäern zusammengehn und zur Unterdrückung einer dem status quo gefährlich scheinenden Bewegung helfen. Aeltere Erklärungen faßt Hieronymus zu Mt 22 15 zusammen, *cum Herodianis id est militibus Herodis* (Catene 400), *seu quos illudentes Pharisaei quia Romanis tributa soluebant Herodianos uocabant* (= Origenes in Mt 22 15) . . . *quidam Latinorum* (d. h. Tertullian praescr. haer. 45, doch auch Griechen vgl. z. B. Catene 400) *ridicule Herodianos putant, qui Herodem Christum esse credebant* usw. Das ἀπολέσαι konnte durch eine erfolgreiche Klage wegen Sabbatschändung geschehn (vgl. v. 2 mit Ex 31 14). **7—12** Von der Reihe der v. 20—35 fortgesetzten individuellen Konfliktsszenen sticht sowohl die zusammenfassend (Catene 295 ταῦτα εἴρηκεν ὁ εὐαγγελιστὴς περιληπτικώτερον ἅπαντα βουληθεὶς εἰπεῖν) und allgemein gehaltene Schilderung des Volksandrangs v. 7—12 ab, wie die Erzählung von der Wahl der Zwölf v. 13—19. Beide Stücke erscheinen als Einschub, durch den § 17 doppelt vorbereitet werden soll: durch den Sammelbericht über den Zulauf zu dem Wundertäter und Exorzisten der spätere Konflikt mit den Schriftgelehrten, durch die Wahl der Zwölfe der Ausspruch über die wahren Verwandten Jesu (Loisy). Die summarische Darstellung v. 7—12 scheint redigiert auf Grund von Stellen wie 1 23 ff. 33 f. 4 1 (wo das Nachenmotiv am Platz erscheint) 5 27. 31 (ἠλίσθειν. μάστιξ, ἅπτεσθαι) usw., vgl. besonders Wendling. **7 f.** Jesus mit seinen Jüngern zieht sich zurück an (εἰς D wohl älter als πρὸς vgl. Blaß § 207, 1) den See, d. h. wohl, in Anknüpfung an § 14, vor der von den Pharisäern drohenden Gefahr (so Mt); der Zulauf aus dem Volke wird aber nur noch größer, vgl. 1 45. Mit καὶ 2 beginnt ein einziger Satz; πολὺ πλῆθος wird v. 8 durch πλῆθος πολύ (om. syr^{s} it^{var}) wieder aufgenommen, ebenso ἠκολούθησεν (S, ἠκολούθησαν AB), falls es nicht zu streichen ist (om. D syr^{c}, hinter Ἰουδαίας S, hinter Γαλιλαίας AB), durch ἦλθον πρὸς αὐτόν: KLSchmidt findet in v. 7 eine Naht und möchte 7^{a} noch als ur-

sprüngliche Ausleitung zu § 14 auffassen. Außer Galiläa nennt Mc hier (Mt schon 4 25), 1 5 überbietend, noch die andern von Juden bewohnten Teile Palästinas: im Süden Judäa und seine Hauptstadt Ἱεροσόλυμα (so hellenisiert stets bei Mc Jo, auch Mt bis auf 23 37, Ἰερουσαλήμ stets Hebr Apoc und Paulus bis auf Gal 1 17 f. 2 1, Luc gemischt, s. Schütz Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 10, 169 ff. Blaß § 56, 1 39, 1). Noch südlicher Idumäa (om. S* it^{var} syr^{s} Lc), das schon durch Johannes Hyrcanus judaisierte (Josephus Ant. XIII 9, 1 ἅπαντας τοὺς Ἰδουμαίους ὑποχειρίους ποιησάμενος ἐπέτρεψεν αὐτοῖς μένειν ἐν τῇ χώρᾳ, εἰ περιτέμνοιντο τὰ αἰδοῖα καὶ τοῖς Ἰουδαίων νόμοις χρῆσθαι θέλοιεν, vgl. Schürer II 233). Im Osten zwischen Jabbok und Arnon Peräa (Schürer II 15) = ἡ πέραν τοῦ Ἰορδάνου in LXX und Neuem Testament — hier fehlt wie 10 1 Mt 4 25 das τῆς oder ἀπὸ τῆς vor πέραν, ebenso vor περὶ T. κ. Σ.; im Norden die phönizische Seeküste. Im ganzen also 7 Eigennamen, unter denen Samaria fehlt. **9** Da v. 9 keine Parallele bei Mt Lc hat, so erscheint dort als Hauptsache, was bei Mc nur Begründung ist: v. 10. πλοιάριον in der Tat = πλοῖον 4 1, vgl. Jo 6 22. **10** πολλοὺς = πάντας Mt, s. zu 1 34. μάστιξ, wie 5 29. 34, auch Lc 7 21, bezeichnet wie in LXX schwere, von Gott gesandte Leiden; die Anschauung ist aber auch griechisch, s. Diels Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1901 S. 199 f., Weinreich 60 f. Kranke werden geheilt nicht nur, indem Jesus sie anrührt, s. zu 1 41: ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο καὶ ἰᾶτο πάντας Lc. **11** ὅταν c. ind. zur Bezeichnung der unbestimmten Wiederholung in der Vergangenheit, wie 11 19 vgl. auch 6 56 15 6 D Blaß § 36, 7; λέγοντες SD wohl besser als λέγοντα. **13—19** Die Zwölfzahl der Jünger steht dem apostolischen Zeitalter fest, und auch die Beziehung auf die 12 Stämme Israels nach Art von III Regn 4 7 Num 13 3—17 ist uralt, vgl. Mt 19 28 = Lc 22 30 (Gal 2 8 f.) Apc 21 14 Barnabas 8 3 οὗσιν δεκαδύο εἰς μαρτύριον τῶν φυλῶν, Ebionitenev. fr. 2 bei Epiph. haer. 30, 13 ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ. Die Möglichkeit, daß beides auf Jesus zurückgeht, ist nicht von vornherein zu leugnen: das Vorhandensein der Zwölf zur Zeit der ersten Erscheinungen des Auferstandenen I Cor 15 5 wie die Zugehörigkeit eines Verräters zu diesem Kreise Evv Act 1 15 ff. sind schwer zu erklären, wenn die Zwölfe erst von der Urgemeinde als ihr Vorstand geschaffen wurden vgl. EdMeyer I 296 ff. 264 ff. Daß nicht sämtliche Namen in der Ueberlieferung (außer Mc 3 Mt 10 Lc 6 noch Act 1) feststehn, daß nur wenige eine Rolle in der Geschichte spielen, braucht nicht zu stören. Allerdings würde eine Einsetzung der Zwölf durch Jesus selbst den Anspruch eines jüdischen Messias in sich enthalten, und wohl auch auf einen einmaligen Einsetzungsakt hindeuten, während man gewöhnlich darauf verweist, daß Mc selbst abgesehn von diesem Einschub (s. zu v. 7 f.) v. 13—19 die Jünger einzeln oder paarweise in die Begleitung Jesu eintreten (1 16 ff. 2 13 f), läßt, und vermutet, daß die hier von ihm erzählte Wahl der Zwölfe nur ein in Erzählungsform vorgeführter Katalog ist: individuelle Szenen wie 9 2 einerseits und 1 17 ff. andrerseits könnten die Farben zu dieser doch recht blassen Darstellung der Jüngerwahl auf einem Berge geliehen haben. Ueber Quellenscheidung innerhalb des Stückes s. zu v. 14 f. **13** Die Einleitung ist wenig klar: denkt Mc v. 13 in unmittelbarem Anschluß an die Situation v. 7—12 (präs. hist. nach imperf. wie 2 3 3 3), und etwa als Kontrast? τὸ ὄρος wie 6 46 Mt 5 1 14 23 15 29 mit Artikel, s. zu 1 7 vgl. auch unser „in den Wald", bleibt ganz unbestimmt, trotz aller alten Versuche ihn mit dem Berg der Bergpredigt zu identifizieren, s. zu Mt 5 1. Sind die Herzugerufenen nach Mc ein weiterer Jüngerkreis (= 4 10), aus denen Jesus dann Zwölfe auswählt (so Lc), so sollen es nach Mt die Zwölfe selbst sein.

14 heran, und sie kamen zu ihm. Da setzte er Zwölf ein, daß sie mit
15 ihm wären, und daß er sie aussendete zu predigen und Vollmacht zu
16 haben zur Austreibung der Dämonen. Und er setzte ein die Zwölfe —
17 und legte dem Simon den Namen Petrus bei — und Jakobus den Sohn des Zebedäus und Johannes den Bruder des Jakobus — und legte ihnen
18 den Namen Boanerges bei, das heißt Donnersöhne — und Andreas und Philippus und Bartholomäus und Matthäus und Thomas und Jakobus
19 den Sohn des Alphäus und Thaddäus und Simon Kanaanäus und Judas Iskarioth, denselben der ihn auslieferte.

---

14 f. ἐποίησεν Semitismus, z. B. I Regn 12 6. οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν nach δώδεκα ist trotz SB und 6 30 wohl nur Einschub aus Lc, der mit diesen Worten Mc 3 14b. 15 zusammenfaßt. Die Aufgabe der Jünger besteht, wie Mc feststellt, für die Gegenwart in Begleitung des Meisters (14a, ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ wie 5 18), für die Zukunft in Aposteltätigkeit (14b καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κτλ.) durch Predigt und Heilungen gegenüber Dämonischen (so 6 7 — θεραπεύειν τὰς νόσους καὶ schieben AD it syrs hinter ἐξουσίαν nach Mt ein, vgl. 6 13): über die Krankenheilungen von Jüngern Jesu in der rabbinischen Literatur s. Strack-Billerbeck I 530. „Aber das hebt den inneren Widerspruch nicht auf: entweder sind die Zwölf sein ständiges Gefolge, oder sie sind Missionare, die nur gelegentlich einmal zu ihm zurückkehren. Was Markus im Sinn hat, würde er niemals so formulieren, wenn er frei erzählen könnte." So EdMeyer I 436, der hier eine Kontamination aus 2 Quellen erblickt: 3 13. 14a aus der Jüngerquelle, in die mit 3 14b—19 die Einsetzung der Zwölfe als Missionare aus der Zwölferquelle eingeschoben sei. **16** Der Text ist kaum in Ordnung: man erwartet nicht die Wiederaufnahme καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα (om. AD it syrs), vermißt dagegen sehr ein (καὶ ἐποίησεν) πρῶτον Σίμωνα (so einige Minuskeln), an das sich καὶ ἐπέθηκεν — Πέτρον ebenso anschließen kann wie die entsprechende Parenthese v. 17 an Ἰάκωβον — Ἰωάνην. Das ἐπέθηκεν hier und v. 17 meint Mc (Lc) offenbar von einer damals erfolgten Beilegung des Beinamens. Das bestreitet Augustin de consens. II 53 p. 109 *hoc enim recolendo dixit, non quod tum factum sit* wegen Jo 1 42 (vgl. noch Mt 16 18); wir fragen: datieren derartige Benennungen überhaupt von einem bestimmten Ereignis?

Zur JÜNGERLISTE vgl. Pirqe Aboth II 8: *Fünf Schüler hatte Rabban Jochanan ... Er zählte ihre Vorzüge auf ... Rabbi 'El'asar, Sohn des 'Arach, ist ein stark sprudelnder Quell* ... und weitere Parallelen bei Strack-Billerbeck II 5. Der Beiname des Σίμων (s. zu 1 16) wird nicht erst auf Aramäisch angegeben und dann durch sein griechisches Aequivalent ersetzt, wie man nach v. 17 erwarten sollte. Κηφᾶς, die Hellenisierung des aramäischen כֵּיפָא, nicht identisch mit Καιάφας, Schürer II 271, ist überhaupt im Neuen Testament selten: Gal 1 18 2 9. 11. 14 I Cor 1 12 3 22 9 5 15 5 Jo 1 42; üblich ist das als Uebersetzung (Jo 1 42 Mt 16 17) angesehne Πέτρος. Ob dieses ein ad hoc substantiviertes πέτρος oder ein schon üblicher Name (vgl. Josephus Ant. XVIII 6, 3), etwa Verkürzung von Petronius war, darüber s. Merx zu Mt 10 1—4, vgl. auch Strack-Billerbeck I 530. Unerschütterlichkeit des Charakters könnte dem Petrus den Beinamen „Fels" kaum eingebracht haben, sondern eher seine Eigenschaft als erster Stein und Fundament des Baus der Gemeinde (1 16 vgl. Mt 16 18). **17** Jakobus (s. zu 1 19) und Johannes (s. zu 1 4. Jakobus geht dem Johannes bei Mc stets voran) folgen hier und 13 3 Act 1 13 vor Andreas, da sie mit Petrus zusammen die Gruppe der Vertrauten bilden 5 37 9 2 14 33. Zu ihrem

nur bei Mc in den verschiedensten Varianten von Βοανηργές (wobei ο oder α überschießt, Dalman Gramm.[2] 144 A. 2) bis Βανηρεγές (min 700) überlieferten Beinamen (ὄνομα BD ὀνόματα SA, Hieronymus zu Dan 1 7 vermutete *Benereem* oder *Baneraem* = בְּנֵי־רַעַם) will ὅ ἐστιν (Blaß § 132, 2) υἱοὶ βροντῆς die Deutung geben. Dalman denkt deshalb an רֶגֶז „Donner", würde aber doch רִגְיָשׁ „unruhiger Lärm" vorziehen. Der Name wird damit aus dem Charakter erklärt (9 38 Lc 9 54) oder, wie der des Petrus, aus der Wirksamkeit, z. B. διὰ τὸ μέγα καὶ διαπρύσιον ἠχῆσαι τῇ οἰκουμένῃ τῆς θεολογίας τὰ δόγματα Catene 297, vgl. auch noch Preuschen Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 18, 141 ff. Schultheß ebenda 21, 243, versteht dagegen den Beinamen als „Gesinnungsgenossen". 18 Andreas (s. zu 1 16) kommt anders als bei Mt Lc erst nach den drei Vertrauten, mit denen er 1 16 ff. und 13 3 zusammen steht. Φίλιππος, ebenfalls ein rein griechischer Name, mehr über ihn Jo 1 44 12 22 Act 8 4 - 13. 26—40. Βαρθολομαῖος ein Patronymicon wie Βαρτιμαῖος 10 46 Βαριωνά Mt 16 17 = בַּר תַּלְמַי; ob תלמי = Πτολεμαῖος, ist doch zweifelhaft, weniger wegen des auch sonst vorkommenden τ für ת, als weil sich der Name schon II Regn 3 3 A 13 37 findet, vgl. Dalman Gramm. 176 A. 2. Strack-Billerbeck vermutet in בר תלמין eine Nebenform I 536. Ματθαῖος = מתי, Verkürzung für מתתיה, vgl. Dalman Gramm.[2] 178 A. 5; als Name eines Jüngers Jesu auch Sanh. 43[a], s. Strack-Billerbeck I 417. Wäre er für Mc identisch mit Levi 2 14, so würde man erwarten Λευὶν τὸν καλούμενον Ματθαῖον. Θωμᾶς = תְּאוֹמָא wird Jo 11 16 20 24 21 2 mit (ὁ λεγόμενος) Δίδυμος = „Zwilling" übersetzt; das wäre dann ein Beiname, etwa eines Judas, so syr[sin] zu Jo 14 22. Aber Thomas wird nicht nur als Beiname gebraucht vgl. Lidzbarski Handbuch d. nordsem. Epigr. 383. Ἰάκωβος (s. zu 1 19) ὁ τοῦ Ἀλφαίου (s. zu 2 14) wird mit dem Ἰ. ὁ μικρός 15 40 oder mit Levi identifiziert. Θαδδαῖος = aram. תַּדַּאי = Θεόδοτος, Θευδᾶς oder dergleichen, Lidzbarski Ephemeris f. sem. Epigr II, 16 Dalman Gramm.[2] 179 A. 8 f., vgl vielleicht den Jesusjünger תודה in Sanh. 43[a], s. Strack-Billerbeck I 417. Er heißt in D it[var] Λεββαῖος (vgl. auch Mt, bei Lc Act entspricht Ἰούδας Ἰακώβου), ein Hypokoristikon, dessen volle Form man nicht kennt, Lidzbarski Handbuch 301, Strack-Billerbeck I 536. Σίμων (s. zu 1 16) Καναναῖος übersetzen Lc Act Σ. ὁ ζηλωτής; es ist also nicht ein כְּנַעֲנִי — das wäre Χαναναῖος, auch nicht einer *de uico Chana Galilaeae, ubi aquam dominus uertit in uinum* Hieronymus — das wäre Καναῖος, sondern ein קַנָּאָא d. h. ein (ehemaliger) Angehöriger der Zelotenpartei unter den Pharisäern vgl. Schürer I 486. Ἰούδας (+ Σίμωνος Jo 6 71 u. ö.) Ἰσκαριώθ (Σκαριώθ D it[var]) kommt noch vor 14 10 Lc 6 16, sonst heißt er ὁ Ἰσκαριώτης Mt 10 4 26 14 Lc 22 3 Jo 6 71 u. ö. Man suchte darin bisher meist eine Herkunftsangabe: Ἰσκαριώθ = אִישׁ קְרִיּוֹת, wie Ἴστωβος Josephus Ant VII 6, 1 = אִישׁ טוֹב, wofür die Variante ἀπὸ Καρυώτου Jo 6 71 S 12 4 D 14 22 D sprechen würde, vgl. Strack-Billerbeck I 537; *uel ex tribu Isachar* Hieronymus. Hiergegen besonders Merx (zu Mt 424) und Schultheß Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 21, 250 ff. Letzterer denkt nach Wellhausen an eine Verdrehung von *sicarius* = „Mörder" (vgl. Schürer II 83) für eine noch ältere Herkunftsbezeichnung Συχαρίτης. Anders Dalman Orte und Wege 303.

20 – 30 Nach der Vorbereitung durch v. 7—19 folgt noch ein Doppelkonflikt: die Familie hält Jesus für von Sinnen v. 20 f. + 31—35, die Schriftgelehrten für vom Teufel besessen v. 22—30. Die nur bei Mc zu findende Ineinanderschachtelung der beiden Szenen entspricht wohl nicht dem tatsächlichen Verlauf der Dinge, sondern schriftstellerischer Absicht, die sachlich Verwandtes zusammenstellen, vielleicht zugleich zwischen dem ἐξῆλθον v. 21 und dem ἔρχονται v. 31 den nötigen Zwischenraum lassen wollte. Ebenso schiebt sich wohl § 27 die Heilung der Blutflüssigen in die Jairusgeschichte; zur Füllung einer Pause steht w. e. sch. auch § 30 zwischen 29 und 31, § 57 zwischen 56 und 58, § 70 zwischen 69 und 71. v. 20 f. kann weder ein Stück für sich sein KLSchmidt) — dem fehlte ein abschließendes Wort Jesu — noch die ursprüngliche Einleitung zu v. 20—30, weil dann

§ 17 Und er kam nach Haus; und wieder kam eine Menge zu-
21 sammen, so daß sie nicht einmal essen konnten. Und als die Seinigen
es hörten, brachen sie auf, um sich seiner zu bemächtigen; denn sie
22 sagten, er sei von Sinnen. Und die von Jerusalem herabgekommenen
Schriftgelehrten sagten: Er hat den Beelzebul, und: Durch den Obersten
23 der Dämonen treibt er die Dämonen aus. Da rief er sie heran und
sprach zu ihnen in Gleichnisform: Wie kann der Satan den Satan aus-
24 treiben? Falls ein Reich wider sich selbst entzweit ist, kann jenes
25 Reich nicht bestehen; und falls ein Haus wider sich selbst entzweit
26 ist, so kann jenes Haus nicht bestehen; und hat der Satan sich wider
sich selbst erhoben und entzweit, kann er nicht bestehn, sondern (es)
27 hat ein Ende (mit ihm). Vielmehr niemand kann in das Haus eines
Starken eindringen und ihm seine Sachen rauben, wenn er nicht zuerst
28 den Starken bindet — dann mag er sein Haus ausrauben. Amen ich
sage euch, alles wird den Menschensöhnen vergeben werden, die Sünden

---

Jesus in v. 23 ff. auch auf v. 21 hätte antworten müssen. **20** f. Die Einleitung zu 31—35 καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον (s. zu 2 1) braucht keineswegs zeitlichen Anschluß an v. 13—19 zu bedeuten. Wieder wie 2 13 3 7 sammelt sich eine Menge (ὁ ὄχλος s. zu 1 7 3 13, ὄχλος S*) an, so daß sie, d. h. Jesus und seine Jünger, nicht einmal zum Essen kommen: (τὸν) ἄρτον φαγεῖν vgl. 7 5 Jo 6 23, auch τοὺς ἄρτους φ. vgl. 6 44 7 2, statt einfach φαγεῖν (6 31 vgl. 7 3 + ἄρτον D it^{var} syr^{s}, Jo 6 5), ist Semitismus = אכל לחם Ex 2 20 usw., s. Dalman Worte Jesu I 92. **21** οἱ παρ' αὐτοῦ (οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ syrr) nicht = οἱ περὶ αὐτόν 4 10, also nicht = οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ λοιποί so D Catene 297, sondern es wäre klassisch „seine Abgesandten", könnte allenfalls hier „seine Leute, Genossen" heißen, entspricht aber nach Prov 29 39 einem hebr. בֵּיתוֹ und bedeutet geradezu „die Familie", wie Sus 33 I Macc 9 44 (τοῖς παρ' αὐτοῦ SV = τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ A), vgl. die Papyrusbelege bei Witkowsky 72, Moulton 173. ἀκούσαντες (D hat, wie auch 4 36 8 10 10 22, gegen 6 7. 12, die Parataxe ἤκουσαν καί): hören sie das v. 20 Berichtete, oder überhaupt von der Wirksamkeit Jesu? ἔλεγον nicht = „man"; die begleitenden Aussagen oder Gedanken der Familie, die nicht an ihn glaubt Jo 7 5, werden angegeben. ἐξέστη (ἐξέσταται αὐτούς D it^{var}) bedeutet hier über 2 12 5 42 6 51 hinaus wie sehr oft eine krankhafte Erregung vgl. Is 28 7 II Cor 5 13 (Gegensatz σωφρονοῦμεν, vgl. auch Act 26 24): *in furorem uersus est* vulg, παρεφρόνησε Euthymius; es ist medizinischer Terminus technicus, auf der andern Seite freilich auch religiöser, s. Rohde Psyche II 19 und Register und vgl. noch Clemen 114. **22 - 30** Auf einer ähnlichen Aeußerung von Gegnern beruht die Streitrede, die hier aufgenommen ist. In der bei Mt (auch Mt 9 32 ff.!) Lc erhaltenen Form (Q) war der bei Mc ausgefallene Anlaß angegeben: Jesus hatte einen Besessenen geheilt, und die Gegner wollten den Enthusiasmus des Volkes dämpfen. Als ursprüngliche Antwort Jesu wird wohl nur 23^{b}—26 (die einleitende Frage 23^{b} oder die Anwendung 26 sekundär?) anzusehen sein. Das Wort vom Starken 27, wie das von der Sünde wider den Geist 28 f. sind dann später angeschlossen worden (Bultmann, Albertz). **22** Das Subjekt der Lästerung ist bei Lc noch unbestimmt (τινὲς), bei Mt sind es οἱ Φαρισαῖοι, bei Mc Schriftgelehrte, die hier wie 7 1 vor Jerusalem her zur Stelle sind. Bei Mc allein ist die Aeußerung eine doppelte: 1) Jesus ist besessen vom Beelzebul (vgl. zu Βεελζεβοὺλ ἔχει v. 30

Jo 7 20 u. ö., Mt 10 24 wird er direkt Βεελζεβούλ genannt), 2) er zaubert mit Hilfe (ἐν Blaß § 219, 1) des Fürsten der Dämonen — ein sehr verbreiteter Aberglaube, vgl. z. B. Eusebius c. Hierocl. p. 530 A: δαίμονας γὰρ ἀπελαύνει ἄλλῳ ἄλλον ἢ φασι δαίμονι. Der in der apokryphen jüdischen Literatur nirgends vorkommende Satansname Βεελζεβούλ oder Βεεζεβούλ (so S und B einige Male) ist nach v. 30 gleichbedeutend mit πνεῦμα ἀκάθαρτον, wenn Mt und Lc recht haben, auch mit dem parallelen ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων v. 22b (vgl. dazu Porphyrius de philos. ex oraculis haur. 147 Wolff τοὺς δὲ πονηροὺς δαίμονας οὐκ εἰκῇ ὑπὸ τὸν Σάραπιν ὑποπτεύομεν ..... ὁ αὐτὸς δὲ τῷ Πλούτωνι ὁ θεός, καὶ διὰ τοῦτο μάλιστα δαιμόνων ἄρχων; über Beelzebul auch Reitzenstein Poimandres 76 f.). Er wird erklärt als aram. בַּעַל „Herr“ + זְבֻל der „Wohnung“ d. h. entweder des Luftraumes oder der Besessenen, in denen er wohnt (so Zahn — daher dann das Wortspiel mit οἰκοδεσπότης Mt 10 25 vgl. Mc 3 23), oder „Herr des Düngers“ (זבול) = götzendienerischen Opferns (so Strack-Billerbeck I 631 ff.). Statt dieses sonst nicht bekannten Beinamens bieten syrr und vulg Βεελζεβούβ, wie Symmachus den „Fliegenbaal“ von Akkaron IV Regn 1 2. 6 בַּעַל זְבוּב transkribiert und wofür Βεελζεβούλ nur eine Kakophemie wäre (זבל = „Mist“), Dalman Gramm.2 137 A 2. **23** προσκαλεσάμενος αὐτούς: weil die Aeußerung nicht Jesu ins Gesicht getan ist vgl. Mt Lc, oder ganz formelhaft. Jesus antwortet ἐν παραβολαῖς: Plural der Kategorie, wie 4 2. 11 12 1 = παραβολικῶς. v. 23b fehlt bei Mt Lc, da er nur in Frageform vorwegnimmt, was v. 26 als Schluß aus der Gleichnisrede noch einmal kommt. Die Antwort Jesu bezieht sich (gegen v. 30) nur auf die zweite berichtete Lästerung 22b. σατανᾶς σατανᾶν vielleicht doch: ein Satan, d. h. der ἄρχων, einen andern, d. h. die δαιμόνια. **24** ff. Auf zwei fingierte Beispiele mit ἐάν c. conj. folgt der nach den Gegnern jetzt wirklich geschehene Fall mit εἰ c. ind. praeter. Das innerlich uneinige Reich oder Haus — hier trotz v. 27 kaum lokal, sondern = Familie — hat keinen Bestand = לֹא יוּכַל קוּם, vgl. Ps 18 39 u. ö.; das ganze Bild Sophokles Antigone 672 ἀναρχίας δὲ μεῖζον οὐκ ἔστιν κακόν. αὕτη πόλεις ὀλλυσιν, ἥ δ' ἀναστάτους οἰκοὺς τίθησιν. Cicero Laelius 7, 23 *quae enim domus tam stabilis, quae tam firma ciuitas est, quae non odiis et discidiis funditus possit euerti?* Rabbinisches bei Strack-Billerbeck I 635. Auch für das Satansreich ist ein solcher Zustand undenkbar. **27** Wenn Jesus aber nicht im Bunde mit Satan in sein Gebiet eindringt — damit zerfiele ja das Reich des Teufels — so muß er es gegen dessen Willen und als Stärkerer tun, wie die auf Is 49 24 f. beruhende, Ps Sal 5 4 οὐ γὰρ λήψεται σκῦλα παρὰ ἀνδρὸς δυνατοῦ wiederkehrende sprichwörtliche Wendung zeigt. Als σκεύη Beelzebuls erscheinen die ausgetriebenen Dämonen, nicht sind σκεύη τῶν δαιμόνων die befreiten ἄνθρωποι (so Catene 299). διήσῃ: vgl. Test Levi 18 *und Beliar wird von ihm gebunden werden.* Die Bindung des Starken auf den bei Mt Lc berichteten siegreichen Ausgang der Versuchungsgeschichte zu beziehn, ist im Zusammenhang nicht angezeigt; wie hätten die γραμματεῖς das verstehn sollen? **28** Von der Abwehr geht die Rede zu einer feierlichen Warnung über; bei Lc 12 10 steht diese in andrem Zusammenhang. אָמֵן = γένοιτο Dt 27 15 ff. = ἀληθῶς Lc 9 27 u. ö. = ἀμήν zuerst 1 Par 16 36, bei Jo stets verdoppelt vgl. z. B. auch I Esra 9 47. ἀμήν (λέγω ὑμῖν) findet sich in allen Evv. häufig im Munde Jesu am Anfang eines wichtigen Ausspruchs und auf das Folgende hinweisend vgl. Dalman Worte Jesu I 185 ff., also ganz anders als III Regn 1 36 Jer 11 5 und im liturgischen Gebrauch der Synagoge und der Kirche vgl. I Cor 14 16 Justin apol. I 65, 9. πάντα ist mit τὰ ἁμαρτήματα kaum direkt zu verbinden, sondern verstehe: πάντα d. h. τὰ ἁ. καὶ αἱ β. ὅσα (dies ad sensum vgl. Dt 4 2 5 28) ἐ. β. Oder man müßte mit Wellhausen τὰ ἁ. κ. αἱ β. als Einschub aus Mt

29 und die Lästerungen, so viel sie lästern mögen; wer aber gegen den
heiligen Geist lästert, hat in Ewigkeit keine Vergebung, sondern ist
30 ewiger Sünde schuldig — weil sie sagten, er habe einen unreinen Geist.
31 § 18 Da kamen seine Mutter und seine Brüder, und standen draußen
32 und schickten zu ihm, indem sie ihn rufen ließen. Und um ihn herum
saß eine Menge, da sagte man ihm: Deine Mutter und deine Brüder
33 (sind) draußen (und) suchen dich. Da antwortete er ihnen und sagte:
34 Wer ist meine Mutter und meine Brüder? Und er sah umher auf die
im Kreise um ihn Sitzenden und sprach: Da ist meine Mutter und meine
35 Brüder; jeder der den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder und Schwe-
ster und Mutter.

4 § 19 Und er machte sich wieder daran am See zu lehren. Da
sammelte sich eine sehr große Menge bei ihm, so daß er in das Schiff
ging und (nunmehr) auf dem See saß, während die ganze Menge am
2 Seeufer auf dem Lande war. Und er lehrte sie viel in Gleichnisform

---

streichen. Der Plural τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων = τοῖς ἀνθρώποις Mt findet sich nur hier. Stand auch hier ursprünglich der generelle Singular, s. zu 2 10. 28, der von Mc und Mt v. 31 sinngemäß durch den Plural wiedergegeben, von Lc und Mt v. 32 falsch auf den Menschensohn κατ' ἐξοχήν gedeutet wurde? **29** bedeutet in dem jetzigen Zusammenhang: für die moralische Verkommenheit, die in den Dämonenaustreibungen nicht mehr die Offenbarung des Gottesgeistes (1 10. 12 Lc 4 14. 18) erkennt, sondern sie für Teufelswerk ausgibt (v. 30), ist keine Vergebung. εἰς τὸν αἰῶνα (om D) kann nicht auf die gegenwärtige Weltepoche gehn (vgl. Ex 21 6 40 13 Mc 4 19 11 14 und für αἰώνιος Gen 9 12), sondern muß die künftige mitumfassen = οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι Mt, vgl. Strack-Billerbeck I 637. Für αἰωνίου ἁμαρτήματος SB hat A αἰ. κρίσεως, vgl. Ps Sal 2 35 var lect ἀπώλεια αἰώνιος, Henoch 91 9 *ewiges Gericht*, Josephus Bell. II 8, 14 ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ usw., s. Volz Jüdische Eschatologie 286 f., Clemen 235, Bousset Religion[2] 319 ff. **30** Nur bei Mc (doch vgl. Lc 11 18[b]), der damit in kaum erforderlicher Weise auf v. 22[a] zurückkommt. Erklärlicher wäre dieser redaktionelle Schluß zu v. 28—30, wenn das Stück einstmals nicht mit v. 22—27 zusammengehangen hätte. **31—35** Ueber den Zusammenhang mit v. 20 f. s. oben. Von dem Apophthegma über die wahren Verwandten Jesu, die nicht seine leiblichen Angehörigen, sondern die ihm nachfolgenden und lauschenden Jünger sind (vgl. die andere Gestalt Lc 11 27 f., auch Mc 10 29 f., übrigens ist auch diese Wendung sprichwörtlich vgl. Homer Z 429 Ἕκτορ, ἀτὰρ σύ μοί ἐσσι πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ ἠδὲ κασίγνητος usw. s. Wettstein I 397), würde v. 35 nach Loisy und Dibelius eine verallgemeinernde Anwendung darstellen, während Bultmann in 35 ein altes Logion (allerdings selbst Produkt der Urgemeinde) erblickt, zu dem 31—34 erst die noch spätere szenische Ausgestaltung wären. **31** Mutter und Brüder Jesu sind die angekommenen οἱ παρ' αὐτοῦ, s. zu v. 21 und Exkurs zu 6 2; die in Nazareth lebenden Schwestern (6 3) sind nicht mit dabei nach v. 31—34 (in 32 haben AD it^{var} + καὶ αἱ ἀδελφαί σου), und v. 35 spricht natürlich nicht dagegen. Wenn Joseph nicht genannt wird, so beweist das noch nicht, daß Mc die Vorstellung von Mt 1 Lc 1. 2 teilt, sondern Joseph wird als nicht mehr am Leben gedacht. Die Mutter scheint durch keine auffälligen früheren Ereignisse, wie bei Mt Lc, auf das jetzige Auftreten Jesu vorbereitet. Draußen stehn die Seinen, weil, wie Lc richtig

versteht (s. auch Mc 2 4), die Menge den Zutritt versperrt; vielleicht ist καὶ ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος mit Wellhausen aus v. 32 noch hierher zu ziehen. **33** f. αὐτοῖς: den Sprechern von v. 32. ἀποκριθεὶς λέγει hat LXX oft für וַיַּעַן וַיֹּאמַר; so auch Mc meistens, ἀπεκρίθη λέγων nur 15 9, ursprünglich war vielleicht überall Parataxe wie 7 28 ἀπεκρίθη καὶ λέγει. Jesu ablehnende Antwort an die Seinen hat wie Jo 2 4 die alte Exegese schwer bedrückt: ταῦτα δὲ ἔφη οὐκ ἀποδοκιμάζων πάντως τὴν μητέρα καὶ τοὺς ἀδελφούς Catene 300 (nach p. 100 = Theodoret); *non ergo iuxta Marcionem et Manichaeum matrem negauit, ut natus de phantasmate putaretur* Hieronymus. **35** ὃς ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ: ganz allgemein, wie Mt 7 21 Pirqe Aboth II 4 u. ö. Strack-Billerbeck I 467. 653, nicht speziell in bezug auf die Anerkennung Jesu. Eine dritte Gruppe **IV 1—34** soll zwar nach Einleitung und Schluß v. 1 f. und 35 ff. Reden einer und derselben Situation bringen; doch wird diese in v. 10—25 offenbar verlassen: also ist ihr Inhalt wieder aus sachlichen Gründen zusammengestellt. Sie soll nach v. 2. 33 eine Auswahl von das Volk belehrenden Parabeln enthalten. In der Tat finden wir außer drei aus dem gleichen Bilderkreise (Aussäen von Samen) entnommenen, im übrigen jedesmal neu mit καὶ ἔλεγεν angeknüpften und sehr verschieden eingeleiteten (3 ἀκούετε, 26 οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, 30 πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν β. τ. θ. κτλ.) Gleichnissen an das Volk (vgl. v. 2. 33), nämlich 3—9, 26—29, 30—35 eine Jüngerbelehrung v. 10—25, die in v. 10 ff. die Verstockung des Volkes als Zweck der Parabelrede angibt, in v. 13—20 eine Deutung des einen Gleichnisses vom Säemann bringt und daran in 21—25 noch eine Reihe von Einzelsprüchen über den rechten Gebrauch der Parabel anhängt. Es fragt sich, ob der Evangelist selbst die gesamten Stücke erstmalig so nebeneinander gestellt haben kann (so Zahn, KLSchmidt), oder ob nicht vielmehr erst mehrere Bearbeitungen einen ursprünglichen Zusammenhang so erweitert haben. Dürfte man Lc als entscheidend ansehen, so hätte das einer Deutung anfangs nicht bedürftige Gleichnis (1 f.) 3—9 mit dem Schluß 33 (34?) zunächst eine Erweiterung durch die Bitte um Deutung und ihre Erfüllung erfahren, d. h. durch 10 (AD it^{var} Lc) + 13—20, dann eine weitere durch die Verstockungstheorie 11 ff. + 21—25 (?) + 34. Schließlich wären bei Mc noch die weiteren Saatgleichnisse 26—29 + 30—32 zugewachsen. Ueber das Wesen der Parabel und die einschlägige Literatur s. Exkurs zu Mt 13. **1** Einleitung: πάλιν (vgl. 2 13 3 7) läßt die Zeit ganz unbestimmt, nach Mt folgt die Parabelrede auf die Ablehnung der Familie am gleichen Tage, nach Lc geht sie dieser voran. Die Menge ist diesmal noch größer, nämlich πλεῖστος (elativisch Blaß § 60, 2), so nimmt Jesus seine Zuflucht zu dem Schiff von 3 9 (τὸ πλοῖον AD vgl. auch Mt 13 2 v. l. und Lc 5 3). καθῆσθαι κτλ.: Sitzen beim Lehren s. zu Lc 4 20; ἵνα μετ᾽ ἀκριβείας συνθῇ τὸ θέατρον καὶ . . . πάντας ἀντιπροσώπους ἔχῃ Catene 301. ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ wie 12 28: es folgt also nur eine Auswahl. **3—9** Die Parabel vom Säemann, in Erzählungsform, betont die Notwendigkeit der Empfänglichkeit auf seiten der Hörer. Lehren und Säen werden oft verglichen, z. B. Plato leg. VI p. 777^{e} σπείρειν εἰς ἀρετῆς ἔκφυσιν ἱκανώτατος. Plutarch de Pythia 1 p. 394^{e} σπείροντες λόγους καὶ θερίζοντες, IV Esra 9 31. 33 (Violet II 131): *denn siehe, ich säe in euch mein Gesetz, daß es Frucht bringe in euch . . . aber, die es empfangen hatten, vergingen, weil sie nicht bewahrten, was in sie gesät war.* (Mit anderem Bilde Pirqe Aboth V 15 *vier Eigenschaften gibt es bei denen, die vor den Weisen sitzen: Schwamm, Trichter, Seiher, Schwinge* usw.). Aber ist sie nun, ähnlich den Schlußgleichnissen der Bergpredigt Mt 7 24—27 Lc 6 47—49, eine abschließende Mahnung an eine Zuhörerschaft, das Gehörte in sich Frucht bringen zu lassen (s. zu v. 14), oder ursprünglich ein Trost für Prediger, speziell eine

3 und sagte zu ihnen in seiner Lehre: Höret zu! Ein Säemann ging aus
4 zu säen. Und beim Säen fiel einiges an den Weg; da kamen die Vögel
5 und fraßen es auf. Und anderes fiel auf Felsboden, wo es nicht viel
Erde hatte; und es lief alsbald auf, weil es keine tiefe Erdschicht hatte,
6 und als die Sonne aufging, da ward es versengt, und verdorrte, weil
7 es nicht (genug) Wurzel hatte. Und anderes fiel in Dornen; da liefen
8 die Dornen auf und erstickten es, und es brachte keine Frucht. Und
anderes fiel auf gutes Land, und brachte Frucht, indem es auflief und
9 wuchs, und es trug dreißigfach und sechzigfach und hundertfach. Und
10 er sagte: Wer Ohren hat zu hören, der höre! § **20** Und als er allein
war, fragten ihn seine Begleiter, samt den Zwölfen, um die Gleichnisse.
11 Und er sprach zu ihnen: Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes
12 gegeben, zu denen da draußen aber ergeht alles in Gleichnisform, damit
sie »blicken und doch nicht sehn, hören und doch nicht verstehn, auf

---

Reflexion Jesu über den Erfolg seiner Lehre (Wellhausen)? **3** ἀκούετε (om Mt Lc) wie 7 14 Mt 15 10 21 33 vgl. Gen 23 6. 13 Dt 6 4 usw. ὁ σπείρων s. zu 1 7, ebenso ist wohl der Artikel in v. 4—8 (τὴν ὁδόν usw.) zu verstehn; dagegen in v. 14 ff. ὁ σπείρων = der genannte Säemann usw. **4** ἐγένετο wie 1 9. Der Boden am Wege ist hart, der Same bleibt obenauf liegen, da holen ihn die Vögel weg; er geht also gar nicht erst auf. Lc hat auch noch κατεπατήθη, was zur ὁδός paßt, aber in der Deutung nicht berücksichtigt wird. **5** vgl. Sir 40 15. τὸ πετρῶδες = τὰ πετρώδη Mt = τὴν πέτραν Lc. Das in LXX und Neuem Testament sonst nicht vorkommende Wort meint nicht eine steinbesäete Oberfläche, sondern den (in Galiläa häufig) nur mit dünner Ackerkrume bedeckten Felsen. Theophrast de c. plant. III 20, 5 καί τις ἐν Συρίᾳ κατὰ βάθος ἀρόσας ἀνεξήρανεν· ὑπὸ γὰρ τοῦ θέρους διακαιομένη ⟨ἡ γῆ⟩ ἐπὶ πλεῖον ὑπόπετρος οὖσα διέκαιε. Ist καὶ ὅπου zu lesen mit B (D it^{var}), so ist das καί epexegetisch. διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς (τὴν γῆν D, aber Subjekt in dem Infinitivsatz v. 5^{b} ist in der Tat nach v. 5^{a} 6 ἄλλο): nach 5^{a} eigentlich überflüssig, bei Hippolyt Philos. V 8, 29 steht das Sätzchen an Stelle von 6 διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν. Nach dem allgemein bezeugten Text: Die Saat ging in der warmen Nacht (Jon 4 10) sofort auf, denn es war keine breite Schicht zu durchdringen. **6** Aber (καί^{1} = δέ Mt) gerade deshalb kam es auch zu keiner richtigen Wurzelbildung, und wurde die Saat beim Hochsteigen der Sonne versengt (καυματίζω Mc Mt, auch Apc 16 8 f., hellenistisch vgl. das Register zu Plutarch). Hier geht also der Same auf, wächst aber nicht weiter. **7** Das in Dornen, d. h. Unkraut, Gefallene (vgl. Jer 4 3) wird von diesen erstickt, als beides zugleich aufwächst (συνφυεισαι Lc), aber die Dornen mächtiger in die Höhe schießen. ἀναβαίνω ist Semitismus, Gen 41 5 usw. = עָלָה. Zu συνέπνιξαν vgl. Xenophon oec. 17, 14 ἢν ὕλη πνίγῃ συνεξορμῶσα τῷ σίτῳ Theophrast c. plant. VI 11, 6 δένδρα . . . συμπνιγόμενα. Dieser Same also geht auf und wächst auch weiter; aber καρπὸν οὐκ ἔδωκεν — auch dieser bei Mt Lc fehlende Ausdruck ist Semitismus, Ps 1 3 usw. = נָתַן פְּרִי. **8** Der letzte Teil der Saat, der es endlich bis zum Fruchttragen bringt, wird im Plural vorgestellt, weil er selbst noch wieder in drei verschiedene Gruppen nach dem Ertrage zerfällt (ursprünglich nicht? vgl. Lc), *sicut in terra mala tres fuere diuersitates* Hieronymus. ἀναβαίνοντα (als acc. masc.) καὶ αὐξανόμενον lesen AD mit falscher (vgl. v. 5) Beziehung auf καρπόν, statt auf ἄλλα. Das εἰς τριάκοντα καὶ ἐν . . ἐν in B ist sinnlose

Differenzierung, εἰς .. εἰς .. εἰς S Korrektur (vgl. Blaß § 207, 2, Wohlenberg erwägt die Schreibung εἷς, s. unten). Lies mit AD und v. 20 εν .. εν .. εν und verstehe dies nicht mit Moulton 167 als ἐν = „bis zu", sondern mit it *(unum)* Mt (ὃ μὲν .. ὃὲ ὃ .. ὃ δὲ) als ἕν .. ἕν .. ἕν. Hierbei ist aber nach Wellhausen ἕν „Multiplikationszeichen", ἓν ἑκατόν ist ein Aramaismus = „hundertfach" (ἑκατονταπλασίονα Lc): vgl. Dan 3 19 חַדשְׁבָּה = ἑπταπλασίως LXX Theodotion und s. Blaß § 248, 3. Solche und noch höhere Erträge sind nicht nur der Bibel für die fruchtbaren Gegenden Palästinas, wie Gen 26 12, bekannt: Herodot IV 198 ἀγαθὴ δὲ γῆ καὶ τὴν Εὐεσπερῖται νέμονται · ἐπ' ἑκατοστὰ γάρ, ἐπεὰν αὐτὴ ἑωυτῆς ἐνείκῃ, ἐκφέρει, ἡ δὲ ἐν τῇ Κίνυπι ἐπὶ τριηκόσια. Weiteres bei Wettstein I 398 f., Löhr Volksleben 71, Strack-Billerbeck I 655 ff. **9** Zum Schluß eine formelhaft klingende Ermahnung, den Sinn des Gleichnisses zu suchen und auf sich wirken zu lassen, wie öfter im Evangelium (vgl. Bultmann 197) und in der Apokalypse (griechische Analogien bei Wettstein I 383); + καὶ ὁ συνίων συνιέτω D it^{var}. Wie das die Gnostiker benutzten, zeigt Hippolyt Philos. V 8, 29 τοῦτ' ἔστι, φησίν · οὐδεὶς τούτων τῶν μυστηρίων ἀκροατὴς γέγονεν εἰ μὴ μόνοι ⟨οἱ⟩ γνωστικοὶ τέλειοι. **10—25** Da nach v. 33 f. und 35 f. Jesus noch weiter aus dem Schiff in Gleichnissen zum Volke redend gedacht wird, kommt eine Situation, wo er κατὰ μόνας befragt werden kann, und zwar von οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα (οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ D syr^{s} Mt Lc), völlig überraschend. Aber die v. 10—20 enthalten auch in sich Widersprüche. Denn die Erklärung v. 13 ff. könnte doch nur Antwort auf eine Frage nach der Deutung der einen Parabel sein; v. 10 bitten die Jünger aber um die Deutung mehrerer Parabeln, obwohl nur eine vorgekommen ist (AD Lc haben den Singular, was mit v. 11 nicht stimmt; Mt hilft sich anders). Sie erhalten darauf aber zunächst keine Antwort, sondern in v. 11 ff. spricht Jesus, als hätten die Jünger nach dem Zweck des Parabelredens gefragt. Dieser Befund muß durch literar-kritische Vermutung gedeutet werden, s. oben. In der den Rahmen sprengenden Einschiebung v. 11—12 kann nicht mit ASchweitzer Von Reimarus zu Wrede^{2} 408 ff. gerade der echte Gedanke Jesu gesehn werden. Nach EdMeyer I 139 wären 10^{b}—12 (σὺν τοῖς δώδεκα) Einschub aus der „Zwölfer-Quelle". **10** κατὰ μόνας entspricht κατ' ἰδίαν v. 34, ὅτε εἰσῆλθεν εἰς οἶκον usw. 7 17 9 28 10 10. **11** f. ὑμῖν τὸ μυστήριον (in LXX oft seit Dan 2 25 ff. 47 Sap 2 22 in dem Sinne esoterischer Mysterienlehre, wie bei Pls Apc; in den Evv nur hier) δέδοται (+ γνῶναι Mt Lc) τῆς βασιλειας τοῦ θεοῦ: wohl nicht = die geheimnisvolle Idee „Gottesreich" (gen. epex.), sondern = das geheimnisvolle Wesen des Gottesreichs ist den Jüngern verständlich (anders v. 13!), aber es soll den nicht berufenen ἔξω (rabb. חִיצוֹנִים „die Außenbefindlichen, die Häretiker", s. Strack-Billerbeck II 7; I Cor 5 12 f. I Th 4 12 I Tim 3 7 sind es die Nichtchristen) nur in einer Form zuteil werden, die ihnen das Verständnis unmöglich macht (τὰ πάντα wohl wie v. 39 = alles das in Parabeln Gelehrte, γίνεται intrans. statt pass. wie gern im Aramäischen, vgl. 7 19 gegen Mt 15 17, 9 43, gegen 47, 14 21 B gegen D). Der Gedanke beruht auf einer Hauptstelle der altchristlichen Polemik (Act 28 25 ff.), den wenig veränderten Worten Is 6 9 f.; nur am Schluß hat Mc gegen LXX Mt Jo 12 40 Act 28 27 nicht καὶ ἰάσομαι αὐτούς, sondern entsprechender dem hebr. וְרָפָא לוֹ καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς. Daß Jesus selbst sein Wirken unter dem Volke als zum Zwecke der Verstockung der Massen geschehen betrachtet habe, ist, auch abgesehen davon, daß die Verse hier nicht ursprünglich sind, schwer glaublich: der Säemann der Parabel säet auch nicht, damit die Saat zugrunde geht. Die Annahme, das ἵνα Mc Lc in v. 12 sei Uebersetzungsfehler statt ὅτι Mt (so z. B. Allen), hilft nicht. Es wird sich um eine spätere Theorie handeln, die sich mit Jesu

13 »daß sie nicht umkehren und ihnen vergeben werde«. Da sprach er
zu ihnen: Ihr versteht dieses Gleichnis nicht, wie wollt ihr dann die
14 15 weiteren Gleichnisse verstehn? Der Säemann sät das Wort. Das aber
sind die am Wege: wo das Wort gesät wird, und, wenn sie es hören,
kommt alsbald der Satan und nimmt das in sie gesäte Wort (wieder)
16 weg. Und dies sind, entsprechend, die auf den Felsboden gesät wer-
den: die, wenn sie das Wort hören, es alsbald mit Freuden aufnehmen,
17 und doch haben sie keine Wurzel an sich, sondern sind wetterwen-
disch; danach wenn Drangsal oder Verfolgung eintritt um des Wortes
18 willen, da fallen sie alsbald ab. Und andere sind die in die Dornen
19 gesät werden: das sind die, die das Wort hören, und (dann) dringen
die Sorgen der Welt und der Trug des Reichtums ein und anderweitige
20 Begierden und ersticken das Wort, und es bleibt ohne Frucht. Und
das sind die auf das gute Land Gesäten: die das Wort hören und
aufnehmen und Frucht bringen, dreißigfach und sechzigfach und
hundertfach.

21 § 21 Und er sprach zu ihnen: Kommt denn die Leuchte, um
unter den Scheffel oder unters Bett gestellt zu werden? nicht vielmehr,
22 um auf den Leuchter gestellt zu werden? Denn nichts ist verborgen,
es sei denn um geoffenbart zu werden; und (nichts) ward geheim.
23 außer um in die Oeffentlichkeit zu kommen. Wer Ohren hat zu hören,
24 der höre! Und er sprach zu ihnen: Beachtet was ihr hört! Mit wel-

---

eigener Absicht nicht verträgt, vgl. auch EdMeyer I 108. 139 (viel ursprünglicher sei die Beziehung des Jesajaspruches auf die Jünger selbst 8 18). **13** καὶ λέγει αὐτοῖς: neuer Anfang. Den Tadel (zur Konstruktion vgl. 5 31) läßt Lc fort, Mt hat statt seiner sogar eine Seligpreisung. πάσας für „die übrigen" nach Wellhausen Einl.[2] 23 Semitismus, vgl. Gen 3 1. **14** Der Säemann bleibt ungedeutet wie das Säen selbst. Nicht auf sein Erleben legt der Erklärer den Nachdruck, sondern auf das Verhalten der verschiedenen Bodensorten. Bei einer an das Volk gerichteten Gleichnisrede sollte man die Hervorkehrung d i e s e r Seite ja auch erwarten. Doch dürfte die ganze Deutung, wie sie im Zusammenhang als sekundär erscheint, s. oben, so auch wegen ihrer allegoristischen Behandlung der Gleichnisdetails nicht ursprünglich sein. τὸν λόγον s. zu 2 2. **15** Wer den Samen auf „das Wort" deutet, kann ihn nicht in demselben Atem auf die Hörer beziehn, etwa wie IV Esra 8 41 (Violet II 116): *denn wie der Landmann viele Samen auf das Land sät und viele Pflanzen pflanzt, aber zu seiner Zeit nicht alles Gesäte leben bleibt, noch auch alle Pflanzen Wurzel schlagen, so* usw. Diese sind vielmehr ganz richtig die verschiedenen Bodensorten, vgl. Aristoteles Eth. Nicom. X 10 ὁ δὲ λόγος . . . μήποτ' οὐκ ἐν ἅπασιν ἰσχύει, ἀλλὰ δέῃ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν . . . ὥσπερ γῆν τὴν θρέψουσαν τὰ σπέρματα, weiteres bei Wettstein I 405. Der entgegengesetzte Schein entsteht nur durch die populäre Redeweise von v. 15 ff.; vgl. Jülicher Gleichnisreden II 533, Wellhausen zur St. und Fiebig Altjüdische Gleichnisse 139 ff. οὗτοι δέ εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδόν (sc. σπειρόμενοι v. 16. 18 oder σπαρέντες v. 20 Mt), ὅπου: vor ὅπου ist zu interpungieren, da es dem οἱ v. 16 und οἵτινες v. 20 genau entspricht, Wohlenberg möchte etwa οἷς που oder gar οἷς οὐ schreiben. Der Satan entspricht dem Plural τὰ πετεινά nicht besonders, auch

wird seine Tätigkeit (αἴρει) nicht gerade deutlich ausgedrückt. **16** ὁμοίως wohl wie 15 31. Wellhausen hält nach 14 31 ὁμοίως οἱ σπ. für schlecht griechisch statt ὅμοιοι τοῖς σπ. **17** πρόσκαιρος spätgriechisch, in der Bibel selten (IV Macc 15 2 var lect II Cor 4 18 Hebr 11 25). Umgekehrt θλῖψις = „Drücken", „Druck", in übertragenem Sinne nur, und häufig, in LXX und Neuem Testament; ebenso das ungriechische, bei Mc achtmal vorkommende σκανδαλίζω, außer Dan 11 41 Sir 9 5 23 8 35 15 Ps Sal 16 7 und einigen Fällen bei Aquila und Symmachus, nur im Neuen Testament und bei Kirchenschriftstellern, vgl. Allen 199 ff. σκανδαλίζονται = ἀφίστανται (Lc). **19** αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος scil. τούτου = τοῦ βίου D Lc, vgl. auch Lc 21 34. ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου (ἀπάται τοῦ κόσμου D) ist durch II Th 2 10 Hebr 3 13 gesichert, ἀγάπη Δ also Schreibfehler; über Deißmanns Vorschlag ἀπάτῃ im Sinne von „Vergnügen" zu nehmen (Neue Jahrbb. f. d. klass. Altertum 1903, 165) vgl. Moulton-Milligan. ἄκαρπος γίνεται scil. ὁ λόγος vgl. v. 7, ἄκαρποι γίνονται D vgl. Lc. Zu dieser Deutung der ἄκανθαι vgl. Philo leg. all. III 248 p. 136 τί φύεται καὶ βλαστάνει ἐν ἄφρονος ψυχῇ, πλὴν τὰ κεντοῦντα καὶ τιτρώσκοντα αὐτὸν πάθη; ἃ διὰ συμβόλων ἀκάνθας κέκληκεν, anders Hermas Sim IX 20; vgl. Jer 4 3 μὴ σπείρητε ἐπ' ἀκάνθαις. **20** ἓν τριάκοντα κτλ. s. zu v. 8. Eine Ausdeutung auch der Unterschiede von τριάκοντα usw. wäre nicht unmöglich, vgl. die patristische Exegese bei Wohlenberg; daß sie nicht gegeben wird, zeigt, wie viel mehr dem Erklärer an der v. 15—19 zwischen den Zeilen zu lesenden Warnung liegt. In v. **21—25** reiht Mc, und nach ihm Lc 8 16—18, eine Anzahl von Einzelsprüchen, die ursprünglich wohl ohne Angabe der Situation überliefert waren, rein äußerlich (nach Stichworten? Bultmann 197) an. v. 21 widerspricht v. 11 f., v. 24 f. hat mit v. 21—23 nichts zu tun, v. 22 begründet v. 21 ebensowenig wie v. 25 den v. 24. Wellhausen hielt die passendere Unterbringung einzelner Sätze bei Mt Lc nicht für ursprünglicher: „nicht als ob Jesus selber lauter Apophthegmata von sich gegeben hätte; aber von seinen Reden sind vielfach nur auffällige Einzelheiten behalten und diese hernach zu Bausteinen einer neuen Struktur verwendet"; Wendling, Loisy und andern erscheint die Anordnung gerade des Mc sekundär, der hier ein Exzerpt aus einer Spruchquelle biete. **21** ἔρχεται intrans. f. pass.: populäre Wendung, vielleicht Semitismus (Wellhausen) oder Uebersetzungsfehler (Allen), jedenfalls nicht mit Naber in αἴρεται zu emendieren; ἅπτεται = „wird angezündet" D it^{var} ist vielleicht nach Lc's ἅψας korrigiert. Es wäre zweckwidrig, eine brennende Lampe unter einem μόδιος (aus lateinischem *modius* entlehnt) oder einem Bett zu verbergen, wo sie ganz oder so gut wie ganz ihre Bestimmung verfehlt; vgl. Apuleius met. V, 20 *lucernamque . . . claro lumine praemicantem subde aliquo claudentis aululae tegmine.* Mc sieht darin wohl: so soll auch der λόγος (v. 14), die Lehre Jesu überallhin leuchten (v. 23). Mt 5 15 f. denkt an den Wandel der Jünger. **22** Mc versteht wohl im Anschluß an v. 21 und 11: ein esoterisches μυστήριον ist Jesu Lehre nur vorläufig, die letzte Absicht des Parabelredens bleibt, ihre allgemeine Verbreitung sicherzustellen. Aber der Spruch, den Mt 10 26 = Lc 12 2 in andrer Verbindung bringen, hängt innerlich mit v. 21 und gar v. 11 nicht zusammen. ἀλλὰ 22^{b} = ἐὰν (anderwärts εἰ) μή 22^{a}: daß ἀλλὰ (ἀλλ' ἤ) in der Bedeutung „außer" gebraucht werden kann, ist nicht mehr zweifelhaft, vgl. Moulton 268 f. Blaß § 448, 8. Aber die häufige Vertauschung mit εἰ μή in den Evangelien wird durch ihre aramäische Grundlage zu erklären sein (Wellhausen), in der die „exzeptive" und die „adversative" Bedeutung bei אֶלָּא nicht getrennt wurde (Allen denkt an Uebersetzerversehen). v. **23** wiederholt den Abschluß v. 9. **24** καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς markiert, wie so oft, gerade das Neuanheben, Lc verbindet umgekehrt mit οὖν. Das βλέπετε τί ἀκούετε schließt

chem Maß ihr zumeßt, wird euch zugemessen werden. Und noch
25 darüber wird euch gegeben werden. Denn wer hat, dem wird gegeben
werden; und wer nicht hat, dem wird auch was er hat genommen
26 werden. § **22** Und er sprach: So ist das Reich Gottes, wie wenn
27 jemand Samen aufs Land streut und (dann) schlafen geht und (wieder)
aufsteht Nacht und Tag, und der Same sprießt und geht in die Höhe,
28 ohne daß er davon weiß: von selbst bringt die Erde Frucht, erst Halm,
29 dann Aehre, dann voll ausgebildetes Korn in der Aehre. Wenn aber
die Frucht es erlaubt, »schickt er alsbald die Sichel; denn die Ernte
30 »ist da«. § **23** Und er sprach: Wie sollen wir das Reich Gottes
31 abbilden, oder mit welchem Gleichnis sollen wir es darstellen? Mit
einem Senfkorn, das wenn es aufs Land gesät wird, am kleinsten von
32 allen Samen auf der Erde ist, und wenn es gesät ist, so geht es hoch
und wird das größte aller Kräuter und treibt große Zweige, so daß
»unter seinem Schatten die Vögel des Himmels wohnen (können)«.
33 § **24** Und in vielen solchen Gleichnissen redete er ihnen das Wort,

---

wohl nicht zufällig an v. 23 an, und Mc hat vielleicht wie Euthymius verbunden: ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε τὴν προσοχήν, ἐν τῷ αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν ἡ γνῶσις. Aber βλέπετε τί ἀκούετε ist wie 4 3 und 7 14 lediglich eine einleitende Ermahnung zur Aufmerksamkeit auf den folgenden Spruch von der gerechten Vergeltung. Dieser steht in anderer Umgebung Mt 7 2 = Lc 6 38, wo denn auch das auffallende καὶ προστεθήσεται ὑμῖν (om D) fehlt. ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν (passive Konstruktion, um nicht Gott als Subjekt zu nennen, Dalman Gramm. 183 f.): anscheinend ein jüdisches Sprichwort der Zeit, Wettstein I 338. καὶ προστεθήσεται ὑμῖν aus v. 24 gehört sachlich schon zu v. **25**, der nicht den ganzen v. 24 begründet, sondern eben nur seine drei letzten Worte ὃς γὰρ ἔχει κτλ.: auch hier mag Mc bezogen haben: „je sorgsamer sie auf das Gehörte achten, desto reichlicher wird sich ihnen die Wahrheit erschließen“ HHoltzmann, vgl. Prov 1 5 9 9 Dan 2 21. Aber ursprünglich ist auch wohl diese Beschränkung, der Mt 25 29 = Lc 19 26 (doch vgl. Mt 13 12) widersprechen, nicht. Vgl. Terenz Phormio I 1, 7 f.: *Quam inique comparatumst, ei qui minus habent Ut semper aliquid addant ditioribus.* Zu dem paradoxen καὶ ὃ ἔχει, das bei Lc (aber nicht 19 26) zu καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν geworden ist, vgl. Juvenal III 208 f.: *Nil habuit Codrus, quis enim negat: et tamen illud Perdidit infelix totum nihil.* **26–29** Hier, wenn nicht schon v. 21, ist die v. 10 angegebene Situation verlassen, und dieselbe wie v. 2 wieder eingetreten, vgl. v. 33. Das Gleichnis v. 26–29 findet sich nur bei Mc. Ist die Einleitung οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ursprünglich (vgl. aber Bultmann 106), so wäre der Sinn etwa: der Erfolg der Botschaft vom Gottesreich entspricht dem Wachstum einer Saat: nachdem der Bauer das Aussäen besorgt, wächst sie ganz von selbst der Vollendung entgegen. So ist der endgültige Sieg der Botschaft (oder: die Vollendung des Reiches?) mit der ersten Verkündigung schon garantiert. **26** ὡς ἄνθρωπος βάλῃ SBD ist merkwürdig, aber ὡς ἐὰν (ἂν) ἀ. β. A it Blaß § 380, 4 Radermacher[2] 154 offenbar Korrektur, s. Moulton 293. Vielleicht ist Ὡς κτλ. der ursprüngliche Anfang, vgl. zu v. 31. **27** καὶ καθεύδῃ καὶ ἐγείρηται (Wohlenberg zieht hier die Indikative vor, doch vgl. Moulton 293) κτλ.: weiter tut der Bauer nichts dazu, sondern lebt in der gewohnten Weise fort, in Schlafen und Wachen, Nacht und Tag hindurch — dieselbe Reihenfolge Ps 3 6

Gen 1 5 usw. Mit καὶ ὁ σπόρος βλαστᾷ καὶ μηκύνεται BD (βλαστάνῃ κ. μηκύνηται SA) wechselt Subjekt und Modus, zudem tritt das Subjekt vor das Verbum, so daß man einen semitischen Zustandssatz als Vorlage annehmen könnte. βλαστάω auch Eccl 2 6 Hermas Sim IV 1. 2; ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός: gewöhnlich auf den ἄνθρωπος bezogen, nach Erasmus u. a. von Wohlenberg auf den σπόρος. **28** αὐτομάτη (vgl. Moulton-Milligan): das tertium comparationis. Das seltenere εἶτεν (SB*) ionisch-hellenistisch, Blaß § 35, 3. Nach χόρτον und στάχυν wäre πλήρη σῖτον SA oder allenfalls πλήρης σῖτον C*Σ (indeklinables πλήρης damals allgemein vulgär-hellenistisch, s. Moulton 73 Blaß § 137, 1) zu erwarten; πλήρης σῖτος B?(D) erforderte auch χόρτος und στάχυς (so syr^{p}). Aehnlicher Gedanke I Clem 23 4 = II Clem 11 3, Epictet IV 8 40 ἔασον τὴν ῥίζαν αὐξηθῆναι, εἶτα γόνυ λαβεῖν τὸ πρῶτον, εἶτα τὸ δεύτερον, εἶτα τὸ τρίτον· εἶθ' οὕτως ὁ καρπὸς ἐκβιάσεται τὴν φύσιν, κἂν ἐγὼ μὴ θέλω. Weiteres bei Wettstein I 569. **29** Der natürliche Endpunkt der Entwicklung wird, mit Hilfe einer Anlehnung an Joel 4 13 (Dt 16 9 vgl. Apc 14 15), besonders ausgemalt; Wellhausen meinte freilich: „Der Schluß v. 29 schießt über. Durch den Bauer guckt der Weltrichter hervor, der hier nichts zu tun hat." παραδοῖ (conj. aor. wie 5 43 8 37 s. Blaß § 95, 2) = „er erlaubt es" vgl. Herodot VII 18 τοῦ θεοῦ παραδιδόντος Polybius XXII 24, 9 τῆς ὥρας παραδιδούσης — danach würde man freilich mit Blaß Textkritische Bemerkungen 60 ὅταν δὲ παραδοῖ ὁ καιρός erwarten — oder = (die Frucht) „gibt heraus" scil. τὸν σῖτον (Wohlenberg) oder „überliefert sich" wie Jos 11 19 AF. **30—32** Das Gleichnis vom Senfkorn überliefern Mt Lc passend mit dem vom Sauerteig verbunden (die erzählende Form Lc 13 18 halten Wendling und andere für ursprünglich). Es scheint in ihm die schnelle Ausbreitung der Botschaft vom Gottesreich (oder der Gemeinde selbst?) veranschaulicht zu werden. Semitisch klingt die einleitende, deliberative Doppelfrage (ὁμοιώσωμεν . . . θῶμεν mit Einbeziehung der Hörer) v. **30**^{a} = **30**^{b}, vgl. Is 40 18 Lc 7 31 13 18. Die einfache rhetorische Frage zur Einführung z. B. auch Pirqe Aboth III, 18: *jeder, dessen Weisheit größer ist als seine Taten, wem gleicht der? Einem Baume, der* usw. s. Bacher Die exegetische Terminologie d. jüd. Traditionsliteratur I 121 II 121 Bultmann 111 ff. **31** ὡς κόκκῳ (κόκκον A it^{va1}): die Einführung mit ὡς ist der mit ὁμοία ἐστὶν D Lc gleichwertig, vgl. Fiebig Altjüdische Gleichnisse 78 und Bultmann 112 f. Doch würde man nach 4 26 13 34 Mt 25 14 Fiebig 57 ff. erwarten ὡς κόκκος usw. ὅς wird mit μικρότερον ὄν (d. h. σπέρμα) fortgesetzt, wobei ὄν noch als Vertreter des verbum finitum gefaßt werden muß = ἐστί D. Oder man müßte μικρότερον — γῆς als Klammer fassen und mit καὶ ὅταν σπαρῇ (παρῇ versucht Wohlenberg) das ὃς ὅταν σπαρῇ wieder aufnehmen. Die Körner der Senfstaude sinapis nigra, die nach Theophrast hist. pl. VII 1, 1 f. eben zu dem γένος λαχανῶδες gehört (andere wollten an den Senfbaum, salvadora persica denken), sind von sprichwörtlicher Kleinheit, vgl. Mt 17 20 = Lc 17 6 Rabbinisches bei Wettstein I 404 f., Strack-Billerbeck I 669. Daher populär: das kleinste (Blaß § 60, 1) Samenkorn — und die Staude wie ein Baum (s. besonders Mt Lc)! vgl. p Pea 7, 20^{a}, 53 *ich hatte in meinem Garten eine Senfstaude, auf die ich stieg, wie jemand in die Spitze eines Feigenbaums zu steigen pflegt.* Andererseits Seneca ep. 38, 2 *seminis modo spargenda sunt, quod quamvis sit exiguum . . . ex minimo in maximos auctus diffunditur* usw. bei Wettstein I 405. **32** Eine dem Alten Testament geläufige Bildwendung für die Machtausdehnung eines Reiches (vgl. Ez 17 22 f. 31 6 Dan 4 9. 18), vom Evangelisten vielleicht auf das Herzukommen der Heiden bezogen. Zu κατασκηνοῖν Blaß § 91. **33** Alter Schluß des Abschnittes: die mitgeteilten Parabeln sind nur eine Auswahl vgl. v. 2. ἐλάλει αὐτοῖς (hier

34 so wie sie es verstehn konnten. Aber ohne Gleichnis redete er nicht
zu ihnen, privatim dagegen erklärte er seinen Jüngern alles.
35 § 25 Und er sagte zu ihnen an jenem Tage, als es Abend ge-
36 worden war: Wir wollen an das andere Ufer fahren. Da ließen sie
die Menge gehn und nahmen ihn mit, wie er (da) im Schiff war; und
37 noch andre Schiffe begleiteten ihn. Da kam ein gewaltiger Sturmwind,
und die Wellen schlugen in das Schiff, so daß das Schiff sich schon
38 zu füllen begann. Und er war im Hinterschiff und schlief auf einem
Kopfkissen. Da weckten sie ihn und sagten zu ihm: Meister, kümmert
39 es dich nicht, daß wir untergehn? Da wachte er auf und schalt den
Wind und sprach zu dem See: Schweig, sei still! da legte der Wind
40 sich, und es ward völlige Stille. Und er sagte zu ihnen: Was seid ihr
41 zaghaft? habt ihr noch keinen Glauben? Und sie gerieten in große
Furcht und sagten zu einander: Wer ist denn dieser, daß selbst Wind

---

richtig von Mt in τοῖς ὄχλοις interpretiert, dagegen v. 35 = den Jüngern) τὸν λόγον (s. zu 2 2), καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν: d. h. so, daß es ihnen bei einiger Bemühung nicht unverständlich bleiben konnte. Das entspricht v. 2 f. 9, aber nicht v. 11 f. 34. **34** Hier herrscht die gleiche Theorie wie v. 11 f.: die Menge wird mit παραβολαί abgespeist, deren Verständnis nur für die Jünger da ist. τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς = τ. μ. αὐτοῦ AD vgl. Blaß § 286, 1. **IV 35—V 43** Die vierte Gruppe enthält nur wenige Geschichten, die sich um eine Fahrt über den See gruppieren und vielleicht schon vor Mc eine Einheit bildeten (zusammen mit der Strandpredigt 4 1 ff.?): diese Wundererzählungen unterscheiden sich von den früheren durch die Breite der novellistischen Schilderung („hier interessiert der Vorgang als solcher" vSoden) und die Verwandtschaft mit der profanen Wundererzählung, vgl. besonders Wendling, Dibelius und Bultmann. **35—41** Die Verwandtschaft der Sturmbeschwörung mit der alttestamentlichen Jonageschichte ist schon den Alten aufgefallen: *huius signi typum in Jona legimus quando ceteris periclitantibus ipse securus est et dormit et suscitatur et imperio ac sacramento passionis suae liberat suscitantes* Hieronymus. Soll man annehmen, daß ein historisches Ereignis (ein aufrichtendes Glaubenswort in gefahrvoller Lage) unter Nachwirkung der Jonageschichte sich zu einem Naturwunder ausgestaltete? Vgl. neben dem Berichterstatter Cassius Dio hist. XLI 46 ὡς μέντοι ἀπὸ τῆς γῆς ἐγένοντο καὶ ὅ τε ἄνεμος ἰσχυρῶς κατέσπαρχε καὶ ὁ κλύδων δεινῶς σφας ἐξετάραττεν ... ἐξέφηνεν ἑαυτὸν καθάπερ ἐκ τούτου καὶ τὸν χειμῶνα παύσων καὶ ἔφη· θάρσει, Καίσαρα γὰρ ἄγεις ... καὶ τοιαύτην ἐλπίδα ... εἶχεν ὥστε καὶ παρὰ τὰ φαινόμενα πίστιν τῆς σωτηρίας ἐχέγγυον ποιεῖσθαι. οὐ μέντοι καὶ ἐπεραιώθη, ἀλλ' ἐπὶ πολὺ μάτην πονήσας ἀνέπλευσεν (vgl. Plutarch Caesar 38) den Dichter Calpurnius bucol. IV 97 ff. *Aspicis, ut uirides audito Caesare siluae Conticeant? memini, quamuis urgente procella Sic nemus immotis subito requiescere ramis, Et dixi: deus hinc, certe deus expulit euros.* Oder ist ein ältester Auferstehungsbericht für die Phantasie heidnischer Leser so zurecht gemacht worden (so Kreyenbühl Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 9, 257 ff.)? Oder haben wir hier einfach die Uebertragung einer fremden Wundergeschichte auf Jesus, wie sie in verschiedener Verwendung des Motivs vorliegt in der Jonageschichte und der „Stillung des Sturmes" s. p Berachot 9, 13^{b} (bei Fiebig Jüdische Wundergeschichten 61 — fehlt bei Strack-Billerbeck I 489 f., der weniger passende Parallelen bietet) *es geschah be-*

treffs eines heidnischen Schiffes ... und es war in ihm ein jüdisches Kind. Da stand gegen sie auf ein großer Sturm im Meere ... da (d. h. nachdem die Heiden vergeblich ihre Götter angerufen hatten) *sagten sie zu jenem Juden: mein Sohn steh auf, rufe zu deinem Gott! ... sofort stand das Kind auf ... und schrie ... und es schwieg das Meer*, vgl. Bultmann 143 f. 145? Schon für Mc dürfte neben der übermenschlichen Wundermacht (vgl. Ps 88 10 II Macc 9 8 usw.) Jesu die sinnbildliche Bedeutung von Wichtigkeit gewesen sein: das Schiff der Kirche (Tertullian bapt. 12) kann in allen Stürmen ruhig sein. **35** ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης: die zweite Angabe muß zu dem alten Bestande der Geschichte gehören, da sie zum Verständnis von v. 38 notwendig ist und mit § 26 nicht recht stimmt (s. zu 5 1); dann wäre das ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ redaktionelle Zutat (doch vgl. KLSchmidt 136), um die zeitliche und örtliche Verbindung mit § 24 herzustellen, wogegen Lc' ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν ursprünglicher erscheint. τὸ πέραν (scil. τῆς θαλάσσης 5 1) wie 5 21 6 45 8 13. **36** Bei Mt Lc geht Jesus jetzt erst an Bord. Vielleicht hatte auch die Vorlage unseres Textes: παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ἐν τῷ πλοίῳ = εἰς τὸ πλοῖον (nach einer Brotvermehrung? Loisy). Dann müßte das mit παραλαμβάνουσιν in Widerspruch stehende ὡς ἦν (es kann kaum „müde wie er war", „unvorbereitet wie er war" heißen, sondern nur „wie er da war" d. h. im Schiff) redaktioneller Zusatz sein, bestimmt, wie das ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ v. 35, den Zusammenhang mit 4 1 herzustellen. „Die Angabe, daß auch noch andere Schiffe dabei waren (nicht bei Mt Lc), trägt für den Zusammenhang nichts aus und weist auf wirkliche Tradition hin" (Wellhausen), falls sie nicht ursprünglich eine jetzt nicht mehr feststellbare Bedeutung hatte (Loisy). **37** Plötzlich erhebt sich ein Sturm, wie sie bisweilen durch dies Tal brausen (Baedekers Palästina und Syrien[3] 255); γίνεται: anschaulicher κατέβη Lc d. h. aus den umgebenden Bergen. **38** Vgl. Jon 1 5 f. καὶ ... τὸ (om D) προσκεφάλαιον nur Mc: προσκεφάλαιον kann ein Kopfkissen (ξύλινον Theophylakt) oder auch ein Sitzkissen sein, vgl. Hesychius τὸ δερμάτινον ὑπηρέσιον, ἐφ' ᾧ καθέζονται οἱ ἐρέσσοντες. Das von hier ab öfter vorkommende διδάσκαλε ist Uebersetzung des einige Male stehn gebliebenen ῥαββεί 9 5 (10 51) 11 21 14 45 = κύριε Mt = ἐπιστάτα Lc, s. zu 1 22 9 5. Der Ton des Vorwurfs wie bei Vergil Aen. 4, 460 *nate dea, potes hoc sub casu ducere somnos, nec quae circumstant te deinde pericula cernis?* Er fehlt bei Mt Lc. **39** Nicht nur der Wind, sondern auch der See (τῇ θαλάσσῃ ist in D nur umgestellt, Wellhausen will es streichen) wird gescholten (ἐπετίμησεν vgl. Ps 105 9, πεφίμωσο vielleicht eine „Bindeformel", vgl. Wendland Kultur[2] 216, Dibelius S. 49 A. 1), und beide gehorchen. Daß der Wind als Dämon aufgefaßt sei „wie überall in Folklore", ist eine naheliegende Annahme, wenn auch nicht unbedingt zu folgern; nach Mc befiehlt Jesus ja auch sonst unbelebten Objekten 11 14. 23. καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος (vgl. Herodot VII 191, von Phrynichus getadelt) κτλ.: vgl. Jon 1 15 Ps 106 29. **40** L. τί δειλοί ἐστε; οὔπω ἔχετε πίστιν; SBD it vgl. 8 17. 21. Die Lesart τί δειλοί ἐστε οὕτως; πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν; A syrr (vgl. 7 18?) sieht nach innergriechischer Verderbnis aus. πίστις (s. Exc. zu Rm 4 20) hier = „Gottvertrauen" wie Rm 4 20. **41** Die übliche Aeußerung des Staunens (s. zu 1 27) der Jünger, die nur Mt' Lesart οἱ ἄνθρωποι von dem Schein der Unverständigkeit entlastet, anders Bultmann 133. ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν (Blaß § 153, 1): wie Jon 1 10. 16 Semitismus, ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος ... ὑπακούει αὐτῷ: vgl. Apuleius met. VI 9 *deam spirat mulier quae ... ventis ipsis imperat.* **V 1—20** Ob § 26 dem Mc schon in Verknüpfung mit § 25 und § 27 überliefert war, ob der Ortsname wirklich an der Geschichte haftet (die Stadt v. 14, am See v. 1. 18,

und See ihm gehorchen? **§ 26** Und sie kamen an das andere Ufer des
Sees in das Land der Gerasener. Und als er aus dem Schiff stieg, kam
ihm alsbald jemand mit einem unreinen Geist entgegen. Der hatte
seinen Aufenthalt in den Grabstätten, und selbst mit Fesseln hatte ihn

---

mit dem Abhang v. 13 in der Nähe), mag fraglich sein. Jedenfalls ist die Geschichte besonders reichlich mit Einzelheiten ausgestattet, die heute als Beweis nicht mehr für die Güte der Ueberlieferung (Petrus die Quelle), sondern für Beeinflussung durch den Stil der profanen Wundererzählungen gelten (vgl. selbst Heinrici Der literar. Charakter d. neutest. Schriften 1908 S. 42, der aber noch nicht weit genug geht). Das trifft besonders auf das Fahren der Dämonen in die Schweine zu, das im Mctext offenbar der Konstatierung des geschehenen Wunders dienen muß, vgl. Josephus Ant. VIII 2, 5 βουλόμενος δὲ ... παραστῆναι ... ὅτι ταύτην ἔχει τὴν ἰσχύν, ἐτίθει μικρὸν ἤτοι ποτήριον πλῆρες ὕδατος ἢ ποδόνιπτρον καὶ τῷ δαιμονίῳ προσέταττεν ἐξιόντι τἀνθρώπου ταῦτ' ἀνατρέψαι καὶ παρασχεῖν ἐπιγνῶναι τοῖς ὁρῶσιν ὅτι καταλέλοιπε τὸν ἄνθρωπον, Philostrat vita Apoll. IV 20, wo der auszutreibende Dämon auf den Befehl ξὺν τεκμηρίῳ ἀπαλλάττεσθαι beim Ausfahren eine Bildsäule umstürzt. So versteht auch Hieronymus Vita Hilar. 23 *eos qui uiderant non potuisse aliter credere exisse de homine tantam daemonum multitudinem, nisi grandis porcorum numerus et quasi a multis actus pariter corruisset.* Spielt außerdem noch das Motiv eines Lösezaubers hinein, wie des aramäisch-jüdischen bei Wohlstein Zeitschr. f. Assyriol. IX 31 *weichet ... gehet hinaus, fliegt fort ..., ihr Mächte der Dunkelheit ... gehet weg und fallet auf die Gazellen auf den Bergen* usw., vgl. Dell Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 15, 45? Oder auch das Motiv vom geprellten Teufel, vgl. Wellhausen („es nimmt Wunder, wie dieser Schwank hat auf Jesus übertragen werden können") und besonders Gunkel Das Märchen im Alten Testament 1917 S. 87? Nestle Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 7, 185 dachte an einen Ortsnamen ras el chinzīr = *Schweinskopf* = Χωραζείν (?!) als Entstehungsursache; Harnack ebenda 8, 162 verwies auf Augustin de haeres. 57: *nonnulli Massalianos dicunt de purgatione animarum ... fabulam narrare, porcam scilicet cum porcellis suis uideri exire de orc hominis quando purgatur.* ThReinach erinnerte daran, daß die in Palästina stehende X. Legion einen Eber als Wahrzeichen führte, s. Schürer II 700. Ein geschickter Rationalisierungsversuch bei Allen.

Dekapolis — Gerasa. Die Dekapolis war ein vermutlich von Pompeius geschaffener und jedenfalls im II. Jahrhundert p. Chr. noch bestehender Bund hellenistischer Städte des Ostjordanlandes — nur Scythopolis liegt westlich vom Jordan. Dieser Städtebund umfaßte, wie der Name sagt, ursprünglich 10 Städte, vgl. Plinius hist. nat. 5, 18 (74) *Decapolitana regio a numero oppidorum, in quo non omnes eadem obseruant, plurimum tamen Damascum ..., Philadelphiam, Raphanam ..., Scythopolim ..., Gadara ..., Hippon, Dion, Pellam ..., Galasam* (l. *Garasam*), *Canatham.* Den Namen behielt er auch, als noch weitere hinzukamen s. Schürer II 148. — Der Ort der Dekapolis (v. 20), an dem § 26 spielt, ist nicht sicher überliefert: Γερασηνῶν S*BD it (Γαδαρηνῶν AC Γεργεσηνῶν S^{c} syr^{s}) liest Mc, Lc Γεργεσηνῶν S^{c} syr^{h} (Γαδαρηνῶν A Γερασηνῶν BDC it), Mt Γαδαρηνῶν S*B*C* syr^{s} (Γερασηνῶν [D] it Γεργεσηνῶν S^{c}), vgl. noch Zahn Exkurs VII zum Lc. Origenes in Joh. tom VI 41 ἀναγέγραπται γεγονέναι ἐν τῇ χώρᾳ „τῶν Γερασηνῶν". Γέρασα δὲ τῆς Ἀραβίας ἐστὶν πόλις οὔτε θάλασσαν οὔτε λίμνην πλησίον ἔχουσα ... ἐπεὶ δὲ ἐν ὀλίγοις εὕρομεν „εἰς τὴν χώραν τῶν Γαδαρηνῶν" καὶ πρὸς τοῦτο λεκτέον. Γάδαρα γὰρ πόλις μέν ἐστιν τῆς Ἰουδαίας ... λίμνη δὲ κρημνοῖς παρακειμένη οὐδαμῶς ἐστιν ἐν αὐτῇ ⟨ἢ⟩ θάλασσα. ἀλλὰ Γέργεσα,

ἀφ' ἧς οἱ Γεργεσαῖοι, πόλις ἀρχαία περὶ τὴν νῦν καλουμένην Τιβεριάδα λίμνην, περὶ ἣν κρημνὸς παρακείμενος τῇ λίμνῃ, ἀφ' οὗ δείκνυται τοὺς χοίρους ὑπὸ τῶν δαιμόνων καταβεβλῆσθαι. Er weist also das viel zu weit entfernte Dscherasch (Buhl Geogr. 257), aber auch das von ihm mit Gezer in Judäa identifizierte Gadara (Josephus Vita 9 Γαδαρηνῶν ... κώμας αἳ δὴ μεθόριοι τῆς Τιβεριάδος ... ἐτύγχανον κείμεναι vgl. noch Strack-Billerbeck I 490) ab zugunsten der dritten nicht erst von ihm konjizierten Lesart. Eusebius Onomasticon 74 Kl: Γεργεσα ... καὶ νῦν δείκνυται ἐπὶ τοῦ ὄρους κώμη παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος εἰς ἣν καὶ οἱ χοῖροι κατεκρημνίσθησαν. Die seit 1860 bekannten Ruinen von Kursi entsprächen der Lage nach besser als in bezug auf die Form des Namens, s. Buhl Geogr. 243, Grabstätten sind allerdings dort bisher nicht gefunden. Aber auch Gadara in der Dekapolis wäre durchaus passend. Zur Topographie zuletzt Zahn Neue kirchl. Zeitschr. 1902 S. 923 ff. Dalman im Palästina-Jahrbuch VII 20 ff., XIV 27 und Orte und Wege 176 ff. Nach KLSchmidt 140 haftet der Ortsname fest an der Erzählung, nach Greßmann paßt die Geschichte eben überhaupt nicht zur Topographie, stammt anderswoher und ist erst später am See Genezareth lokalisiert worden, vgl. Dibelius S. 38 A. 1. Erwähnt sei noch, daß unabhängig von unserer Stelle in dem großen Pariser Zauberpapyrus eine besondere Dämonenklasse der Γεργεσαῖοι aufzutreten scheint; denn die Zeile 3044 (Deißmann Licht vom Osten 220: ὁρκίζω σε, πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον ... εἴτε ἐπίγειον εἴτε ὑπόγειον εἴτε καταχθόνιον) ἢ Ἐβουσαῖον ἢ Χερσαῖον ἢ Φαρισαῖον muß doch als ἢ Ἰεβουσαῖον ἢ Γεργεσαῖον ἢ Φερεζαῖον (vgl. Ex 3 8 13 5) verstanden werden. Γεργεσαίων lasen aber auch Lc 8 26 ἀντίγραφά τινα nach Epiphanius haer. 66, 35.

1 καὶ ἦλθον (ἦλθεν C und so KLSchmidt) εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης κτλ.: der Anschluß ist topographisch einleuchtender als chronologisch, da 4 35 ὀψία ist, s. KLSchmidt 142. **2** ἐξελθόντος αὐτοῦ = Mt: klassisch wäre part. conjunctum wie bei Lc, doch wird der gen. absol. volkstümlich auch bei gleichem Subjekt gebraucht, vgl. Blaß § 423. ἐξελθόντων αὐτῶν D it^{var} ist Korrektur. Hinter εὐθὺς (om B syr^{s} it^{var}) ὑπήντησεν αὐτῷ haben alle Zeugen außer syr^{s} ἐκ τῶν μνημείων, was aber neben dem sofort folgenden ἐν τοῖς μνήμασιν überflüssig und auch der Form nach befremdlich erscheint und wohl aus Mt stammt. ἄνθρωπος = ἀνήρ τις Lc = δύο Mt; Theophylakt meint deshalb von Mc Lc: τὸν γὰρ χαλεπώτερον (der zwei Männer bei Mt) ἐπιλεξάμενοι διηγοῦνται περὶ αὐτοῦ. **3** Die stilgemäße Krankengeschichte ist von besonderer Breite; die rein populäre Darstellung läßt eine spezielle Diagnose (vgl. Stocks Neue kirchliche Zeitschr. 1907 S. 499 ff.) untunlich erscheinen. ἐν τοῖς μνήμασιν wohnt, wer sich von der Welt zurückzieht: Lucian uitar. auct. 9 τὴν πατρῴαν οἰκίαν ἀπολιπὼν ἢ τάφον οἰκήσεις ἢ πυργίον ἔρημον ἢ καὶ πίθον, philops. 32 Δημόκριτον, ὃς ... καθείρξας ἑαυτὸν εἰς μνῆμα ἔξω πυλῶν ἐνταῦθα διετέλει γράφων καὶ συντάττων καὶ νύκτωρ καὶ καθ' ἡμέραν, Philostrat vita Apoll. III 38 οἱ δαίμων ... ἐς τὰ ἔρημα τῶν χωρίων ἐκτρέπει, Mechilta 2[a] bei Fiebig Altjüdische Gleichnisse 36: *ich will in die Gräberstätte gehen, an einen Ort, an den mir mein Rabbi nicht nachkommen kann.* Da aber an den Gräbern die Dämonen weilen, so hält sich dort auch auf, wer durch Kultus oder Zauberei mit ihnen in Verbindung treten will (Is 65 4 Nidda 17[a], *der im Grab übernachtet, daß der unreine Geist auf ihn hinabsteige*) und der von ihnen Besessene. Vgl. p Terumoth 1, 40[b], 23: *die Kennzeichen eines Wahnsinnigen sind: wenn jemand des Nachts hinausläuft, wenn er an einer Begräbnisstätte übernachtet, wenn er sein Gewand zerreißt und wenn er vernichtet, was man ihm gibt,* vgl. dazu die Debatte, ob alle diese Kennzeichen zusammen vorliegen müssen oder nicht, bei Strack-Billerbeck I 491. Die in den Felsen eingehauenen weitläufigen Grabkammern Palästinas, die zuweilen noch mit Vorhallen versehen sind, eignen sich vorzüglich zum Unterschlupf vor den Unbilden der Witterung.

4 niemand mehr binden können; denn oft, wenn er an Händen und
Füßen gefesselt war, hatte er die Handfesseln zerrissen und die Fuß-
5 fesseln zerrieben, und niemand vermochte ihn zu bändigen. Und allezeit,
bei Tage und bei Nacht, war er in den Grabstätten und auf den Bergen,
6 und schrie und schlug sich mit Steinen. Und als er Jesus von weitem
7 sah, lief er und warf sich vor ihm nieder und rief mit lauter Stimme:
Was habe ich mit dir zu schaffen, Jesus, du Sohn des höchsten Gottes!
8 ich beschwöre dich bei Gott, quäle mich nicht! — er hatte ihm näm-
9 lich gesagt: fahre aus, du unreiner Geist, von dem Menschen — Und
er befragte ihn: Wie heißt du? Da sagte er zu ihm: Ich heiße Legion,
10 weil wir viele sind. Und er bat ihn sehr, daß er sie nicht aus dem
11 Lande triebe. Es weidete aber dort am Berge eine große Schweine-
12 herde. Da baten sie ihn: Laß uns in die Schweine, daß wir in sie
13 einziehn. Und er erlaubte es ihnen. Da fuhren die unreinen Geister
aus und zogen in die Schweine, und die Herde stürmte den Abhang
hinab in den See, wohl zweitausend Stück, und sie ertranken im See.
14 Da flohen ihre Hirten und meldeten es in der Stadt und auf den Höfen;
15 und die Leute kamen, zu sehn, was geschehn war. Und sie kamen zu
Jesus und betrachteten den Besessenen wie er dasaß, bekleidet und
16 vernünftig, und gerieten in Furcht. Und die Augenzeugen erzählten
ihnen, wie es dem Besessenen ergangen war, und (die Sache) mit den
17 18 Schweinen. Und sie baten ihn, er möge ihr Gebiet verlassen. Und
als er ins Schiff stieg, bat ihn der ehemalige Besessene, bei ihm blei-
19 ben zu dürfen. Und er erlaubte es ihm nicht, sondern sagte zu ihm:
Geh nach Haus zu den Deinen, und melde ihnen, wie Großes der Herr

---

4 Der Vers (= Lc 29^b) sieht fast wie eine spätere Ausführung von 3^b aus. Statt διεσπάσθαι ὑπ' αὐτοῦ καὶ συντετριφέναι haben D it^{var} die richtigere aktive Konstruktion. ἰσχύω c. inf. vgl. 14 37 = aram. אשכח, doch auch griechisch geläufig s. Moulton-Milligan. **5** Wegen v. 15 könnte man in der Aufzählung der Symptome das bei Lc erhaltene χρόνῳ ἱκανῷ οὐκ ἐνεδύσατο ἱμάτιον vermissen. **6** Das Verhalten des Besessenen (= des Dämons) gegenüber seinem Bezwinger wird ganz ähnlich geschildert wie 1 24, nur in ausgeführterer Form. Er erkennt ihn schon ἀπὸ μακρόθεν: wie 8 3 ἐκ παιδιόθεν 9 21 usw. verstärkte Ausdrucksweise der Koine vgl. Blaß § 104, 2. 3 Radermacher^2 32. ἔδραμεν: Mc denkt nicht an feindliche Absicht, da er καὶ προσεκύνησεν (προσέπεσεν Lc) unmittelbar anschließt. προσκυνεῖν nur hier statt (προσπίπτειν 3 11 5 33 7 25 (+ πρὸς τοὺς πόδας) = πίπτειν πρὸς τοὺς πόδας 5 22 (προσκυνεῖν Mt). **7** ὕψιστος ein schon von LXX für עֶלְיוֹן gebrauchter, dem synkretistischen Judentum geläufiger Gottesname (s. Wendland Band I^2 193 Schürer III 174 Strack-Billerbeck II 99 Clemen 60): im Neuen Testament außer Mc 5 7 Act 16 17 nur an Stellen mit alttestamentlicher Färbung. ὁρκίζω σε τὸν θεόν: im Munde des Dämons eine naive Pikanterie (Loisy); zur Sache vgl. Philostrat vita Apollonii IV 25: δακρύοντι ἐῴκει τὸ φάσμα καὶ ἐδεῖτο μὴ βασανίζειν αὐτό, μηδὲ ἀναγκάζειν ὁμολογεῖν ὅ τι εἴη. **8** Redaktioneller Nachtrag, wenn auch nicht eine Wiederholung, wie 3 30: die Beschwörung des Dämons. ἔλεγεν = „er hatte gesagt". **9** Im folgenden Gespräch (vgl. Lucian philops. 16 zu 1 21) viel Volksglaube. Die Frage nach

dem Namen richtet sich nicht an den Menschen, sondern an den Dämon; Sinn offenbar: man muß seinen Namen wissen, um ihn zu bannen, vgl. z. B. den großen Pariser Zauberpapyrus 3037 ff. ὁρκίζω σε, πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον, λαλῆσαι ὁποῖον καὶ ἂν ἧς und dazu Deißmann Licht vom Osten 223 A. 8. Der Dämon bezeichnet sich, bezwungen oder in Ruhmredigkeit sich verratend (so Bultmann), als „Legion“: das Wort *legio* ist nicht nur ins Griechische, sondern auch ins Aramäische übernommen worden. Er nennt damit wohl nicht eine Zahl statt des Namens, sondern eben einen Namen, der auf die große Anzahl (jedenfalls nicht auf die Subordination oder dergleichen) hinweist, vgl. Horaz c I, 3, 30 *daemonum cohors* und Montgomery Aramaic Incantation Texts from Nippur, Philadelphia 1913, S. 242 Nr 37, 6 כל גנדא = *alle (Dämonen-)Scharen.* Strack-Billerbeck II 9 verweist auf Midr Ps 5 § 7 (vor Gott ziehen drei לגיונות her, darunter Feuer und Pest), erklärt aber fälschlich an unserer Stelle den Kollektivnamen daraus, daß לגיון im Rabbinischen auch „den einzelnen Legionssoldaten“ bedeutet. Wenn auch mehrere Dämonen in einem Menschen Wohnung nehmen können, vgl. 16 9 Lc 8 2 Mt 12 45 = Lc 11 26, so bilden sie dann doch wieder eine Einheit. Daher hier durcheinander bald der Singular (v. 8 τὸ πνεῦμα, v. 9 αὐτόν, σοι, μοι, v. 10 αὐτόν), bald der Plural (v. 9 ἐσμεν, v. 10 αὐτά und von v. 12 an), was in den Hss z. T. beseitigt wird. **10** ἔξω τῆς χώρας (Lc: εἰς τὴν ἄβυσσον): der Dämon verlegt sich aufs Parlamentieren, „die Dämonen mögen nicht gern an den Ort zurück, wohin sie gehören“ Wellhausen, vgl. Greßmann Altorientalische Texte und Bilder I 232, wo der Geist erst dann an den Ort gehen will, von dem er kam, wenn ihm wenigstens vorher ein Opfer gebracht wird, b Pesachim 112^{b} 113^{a}, wo die Dämonin 'Agrat sagt: *ich bitte dich, laß mir (noch) ein wenig Spielraum*, auch den großen Pariser Zauberpapyrus bei Wessely Denkschriften d. Wiener Akademie phil.-hist. Kl. 36 (1888), II 1245 ff. ἔξελθε δαῖμον . . . παραδίδωμί σε εἰς τὸ μέλαν χάος ἐν ταῖς ἀπωλίαις. **11** Ueber die Bedeutung von 11 ff. s. zu 1. ἐκεῖ: μακράν Mt (l. ⟨οὐ⟩ μακράν Blaß). Die Schweineherde paßt in das heidnisch durchsetzte Ostjordanland, vgl. Strack-Billerbeck I 492. **13** Statt des lukanischen καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς haben D it^{var} καὶ εὐθέως (κύριος) Ἰησοῦς ἔπεμψεν αὐτοὺς εἰς τοὺς χοίρους. **14** ff. Der Eindruck des Wunders, zugleich eine weitere Beglaubigung durch Augenzeugen. ἀγρός (vgl. Moulton-Milligan) ist hier nicht „Acker“, sondern „Hof“ oder „Dorf“, wie 6 36. 56 15 21? 16 12, wo es neben κώμη und πόλις steht. Die Hirten haben gemeldet, was sie erlebt haben. Die Gerasener wollen die Sache selbst untersuchen. Dabei kommen sie natürlich zu Jesus und besehen sich mit Furcht den, der ihnen als besessen bekannt ist (partic. präs. hier u. v. 16 gegen v. 18; syr^{s} Lc korrigiert: *der, aus dem er den Dämon ausgetrieben hatte*; als in den Text gedrungene Korrektur von δαιμονιζόμενος muß wohl auch das τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα mit D it gestrichen werden), wie er jetzt ruhig dasitzt, bekleidet (zu ἱματίζειν vgl. Deißmann Licht vom Osten 65) und vernünftig. Ebenso das geheilte μειράκιον bei Philostrat vita Apoll. IV 20: ἀσελγὲς δὲ οὐκέτι ἐφαίνετο, οὐδὲ ἄτακτον βλέπον κτλ. **17** Die Bitte ist natürlich nicht ein Zeichen der Demut (wie Lc 5 8), sondern der Furcht. **18** Die Entlassung des Geheilten hat hier eine besondere Note: er wollte in die Jüngerschaft aufgenommen werden, vgl. 3 14. Theophylakt vermutet: ἐφοβεῖτο γὰρ μήποτε μόνον εὑρόντες αὐτὸν οἱ δαίμονες πάλιν ἐπέλθωσιν αὐτῷ. **19** f. Wrede will verstehen: Jesus schickt den Geheilten nach Haus, der aber handelt gegen Jesu Gebot und verkündet in der Dekapolis (vgl. 7 36 Mt 9 31). Die übliche Erklärung findet dagegen hier einen Gegensatz zu der sonstigen Geheimhaltung der Messianität, der einen Grund haben müßte, und fragt nun: soll der Geheilte durch

20 an dir getan und (wie er) sich deiner erbarmt hat. Da ging er hin
und machte sich daran in der Dekapolis zu verkündigen, wie Großes
Jesus an ihm getan, und alle verwunderten sich.
21 § **27** Und als Jesus zu Schiff wieder an das andre Ufer hinüber
kam, versammelte sich eine große Menge zu ihm. Und er war am
22 See, da kam ein Synagogenvorsteher, namens Jairus, und wie er ihn
23 sah, fiel er ihm zu Füßen, und bat ihn sehr und sagte: Mein Töch-
terchen liegt in den letzten Zügen, komm doch und lege ihr die Hand
24 auf, damit sie gesund werde und lebe. Da ging er mit ihm, und eine
25 große Menge folgte ihm und man drängte ihn. Und eine Frau, die
26 schon zwölf Jahre an Blutfluß litt und viel gequält worden war von
vielen Aerzten und ihr ganzes Vermögen zugesetzt und doch keinen
27 Erfolg gehabt hatte, vielmehr immer elender geworden war, als die die
Erzählungen von Jesus hörte, kam sie in der Menge und berührte
28 von hinten sein Kleid; denn sie dachte, wenn ich auch nur seine Klei-

---

sein Verkündigen den Boden für 7 31 ff. bereiten? oder erklärt sich der Unterschied so, daß die Bevölkerung der Dekapolis für Mc nicht zu den zu verstockenden Juden gehört? ὁ κύριος = ὁ θεός D Lc, Euthymius οὐκ εἶπεν· ὅσα ἐγὼ πεποίηκα, τῷ πατρὶ τὸ θαῦμα ἐπιγραφόμενος. Bei Mc scheint ὁ κύριος (absolut) für Jesus nicht vorzukommen, s. zu 11 3; vgl. auch den Exkurs zu Rm 10 9. **21—43** Ob die Verknüpfung der beiden Wundererzählungen geschichtlichem Tatbestand entspricht (so JWeiß, KLSchmidt)? Wahrscheinlich liegt doch eine redaktionelle Ineinanderschachtelung vor, mit dem Zweck, eine erforderliche Pause in der einen Geschichte durch die andere auszufüllen s. zu 3 21. Daß die Tochter des Jairus 12 Jahre alt war v. 42, und die Blutflüssige 12 Jahre krank v. 25, ist trotz Bengel nur zufälliges Zusammentreffen. Zu der Erweckung der Tochter des Jairus (22—24 + 35—43) gibt es alttestamentliche (III Regn 17 17—24 IV Regn 4 8. 17—37), rabbinische (Fiebig Jüdische Wundergeschichten 37), wie profane Analogien, z. B. Philostrat vita Apoll. IV 45, Lucian philopseud. 26: ἐγὼ γὰρ οἶδά τινα μετὰ εἰκοστὴν ἡμέραν ἢ ᾗ ἐτάφη ἀναστάντα, θεραπεύσας, καὶ πρὸ τοῦ θανάτου καὶ ἐπεὶ ἀνέστη, τὸν ἄνθρωπον s. besonders Weinreich 46. 171 ff. und vgl. die Vorschrift für eine ἔγερσις σώματος νεκροῦ bei Dieterich Abraxas 190. Kreyenbühl Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 10, 265 ff. erklärt die Jairusgeschichte als eine Dublette zur Tabithageschichte aus Act 9 36 ff. **21** πάλιν (AB, hinter εἰς τὸ πέραν SD) εἰς τὸ πέραν: dies ist sonst immer das Ostufer, müßte aber diesmal das Westufer sein (vgl. Lc). Lc scheint das zeitlich ganz vage καὶ ἦν (om D syr^{s} it^{var}) παρὰ τὴν θάλασσαν nicht, wie man nach 2 13 4 1 muß, auf Jesus, sondern auf den ὄχλος bezogen zu haben: ἦσαν γὰρ πάντες προσδοκῶντες αὐτόν. **22** εἷς: hier nicht mehr Zahlwort, sondern unbestimmter Artikel nach einer sowohl in indogermanischen wie semitischen Sprachen vorkommenden Entwickelung vgl. Blaß § 247, 2, Dalman Gramm. 121. Der ἀρχισυνάγωγος, (s. zu 1 21), der Jesu mit solcher Ehrerbietung (s. zu 5 6) naht, trägt den auch bei LXX und Josephus vorkommenden Namen (Ἰαΐρ =) Ἰάειρος, syr^{s} Joarasch; hebräisch entspricht Jud 10 3 Esth 2 5 יָאִיר = „er, d. h. Gott, wird erleuchten", I Par 20 5 יָעִיר = „er wird erwecken" (φωτισθεὶς ἢ κυρίου ἐγρήγορσις Onomastica sacra ed. Lagarde 192, 83), was für den Vater eines auferweckten Mädchens doch noch kein besonders geschickt erfundener Name wäre. Daß hier überhaupt

ein Name genannt wird — er fehlt in D Mt, aber auch v. 35. 38, nach KLSchmidt und Bultmann mit Recht — ist nicht ganz ohne Beispiel bei Mc (vgl. 10 46 15 21). An sich ist es zwar durchaus denkbar, daß einzelne Namen aus der ältesten Tradition stammen, vgl. Catene 318 (II, 70 = Titus von Bostra): τὸ ὄνομα κεῖται διὰ τοὺς Ἰουδαίους τοὺς εἰδότας τὸ γεγονός und ähnlich 388 (zu 10 46) ὀνόματι δεδήλωκεν ... ὡς ἐπιφανῆ τότε ὄντα. Doch ist andrerseits ein im Laufe der Zeit immer stärkeres Eindringen von früher nicht vorhandenen Eigennamen nachweisbar. **23** τὸ θυγάτριον wie 7 25, ein im späteren Griechisch gebräuchliches zärtliches Deminutivum. Lc drückt noch deutlicher aus, daß sie μονογενής war. ἐσχάτως ἔχει von den Attizisten verworfene Ausdrucksweise; vgl. Lobeck Phrynichus 389; Lc hat entsprechend ἀπέθνῃσκεν „sie lag im Sterben", Mt dagegen gesteigert ἄρτι ἐτελεύτησεν. Das einfache ἵνα Blaß § 387, 3 klingt nicht aufgeregter als etwa θέλω ἵνα 6 25, D it^{var} syr^{s} haben hier ἐλθὲ (ἅψαι αὐτῆς ἐκ τῶν χειρῶν σου), und D auch 6 25 den Imperativ. σωθῇ καὶ ζήσῃ ein ἓν διὰ δυοῖν? **25—34** Den ursprünglichen Anfang dieser Erzählung kann man vielleicht mit Bultmann in 21^{b} erblicken. Die spätere Legende hat der Blutflüssigen den Namen Veronica gegeben, z. B. Ev. Nicodemi c. 7; zu Cäsarea Philippi sah Eusebius (hist. eccl. VII 18) eine Erzgruppe, welche man als „Jesus und die Blutflüssige" deutete; vgl. Dobschütz Christusbilder in TU NF III, 197 ff. Bei Macarius Magnes I 6 ist sie eine edessenische Prinzessin. **25** Der Krankheitsfall, mit typischer Betonung der langen Dauer des Leidens. ἐν ῥύσει αἵματος (auch Lc) s. zu 1 23 = αἱμορροοῦσα Mt. Vgl. Galen de praenot. 8 p. 842 ἡ γὰρ τοῦ Βοηθοῦ γυνὴ τῷ καλουμένῳ ῥῷ γυναικείῳ περιπεσοῦσα, καταρχὰς μὲν αἰδουμένη τοὺς ἀξιολόγους ἰατροὺς ... ταῖς συνήθεσι μαίαις ... ἐαυτὴν ἐπέτρεπεν, ὡς δ' οὐδὲν ὠφελεῖτο ... συνωμολογήθη κατὰ τὴν γεγραμμένην ὑφ' Ἱπποκράτους ... θεραπείαν ἅπαντα πράττειν ... ἐπεὶ δὲ ταῦτα πραττόντων ἐφαίνετο χείρων ἡ διάθεσις ἀποτελουμένη κτλ. Ueber die von jüdischen Aerzten in solchem Falle angewandten Mittel vgl. Strack-Billerbeck I 520. **26** πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν (Paronomasie Blaß § 488, 1^{a}): typisch ist das Versagen der ärztlichen Kunst, vgl. jetzt besonders Weinreich 195 ff., dazu Tobit 2 10 S, Qidduschin 4, 14 *der beste Arzt verdient die Gehenna.* τὰ παρ' αὐτῆς πάντα = ὅλον τὸν βίον αὐτῆς 12 44 sagt über die absolute Größe der Summe nichts. **27** Eine ähnliche allgemeinere Vorstellung bei Plutarch Sulla p. 474 c αὕτη παρὰ τὸν Σύλλαν ἐξόπισθεν παραπορευομένη ... καὶ κροκύδα τοῦ ἱματίου σπάσασα παρῆλθεν ἐπὶ τὴν ἑαυτῆς χώραν. ἐμβλέψαντος δὲ τοῦ Σύλλα καὶ θαυμάσαντος „οὐδὲν" ἔφη „δεινόν, αὐτόκρατορ, ἀλλὰ βούλομαι τῆς σῆς κἀγὼ μικρὸν εὐτυχίας μεταλαβεῖν" (vgl. auch zu 28). Im besonderen über das Berühren des Wundertäters durch Kranke vgl. Weinreich 63 ff., z. B. den Bericht aus der Vita Hadriani c. 25 (Script. hist. Aug. ed. Peter I, 26 f.): *venit .. quidam vetus caecus ad febrientem Hadrianum eumque contingit. quo facto et ipse oculos recepit et Hadrianum febris reliquit*, ferner Strack-Billerbeck I 520. Noch einen Schritt weiter führt Act 19 12. ὄπισθεν: das heimliche Gebaren der Frau erklärt schon Catene 69 mit ἐπειδὴ ᾐσχύνετο διὰ τὸ πάθος. Für τοῦ ἱματίου haben Mt Lc τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου, was einfach = „Saum, Zipfel", doch auch speziell die „Quaste" (צִיצִת) sein kann, wie sie jeder Israelit nach Num 15 37 ff. Dt 22 12 an den vier Ecken seines Obergewandes trug, s. Schürer II 566. **28** ἔλεγεν erklärt Mt richtig durch Zusatz von ἐν ἑαυτῇ, s. zu 2 6. Sie hat denselben Gedanken wie die vielen 3 10 6 56; vgl. Posidonius fragm. 41 bei Athenaeus V 212 cf. ὁ δέ μόλις προῆλθε δορυφορούμενος ὑπὸ τῶν εὐδοκιμεῖν παρὰ τῷ δήμῳ θελόντων, ἑκάστου σπεύδοντος κἂν προσάψασθαι τῆς ἐσθῆτος. κἄν = μόνον Mt ist Partikel wie 6 56 u. ö.,

29 der anrühre, werde ich gesund werden. Da vertrocknete alsbald der
Quell ihres Blutes, und sie fühlte es körperlich, daß sie von ihrer
30 Plage kuriert war. Und alsbald merkte Jesus an sich, daß seine Kraft
herausgegangen war, und wandte sich um in der Menge und sagte:
31 Wer hat meine Kleider berührt? Und seine Jünger sagten zu ihm:
Du siehst (ja), wie die Menge dich drängt, und sagst (noch): wer hat
32 33 mich berührt? Und er sah sich um nach der, die es getan hatte. Die
Frau aber, voll Furcht und Zittern, im Bewußtsein dessen was ihr
widerfahren, kam und fiel vor ihm nieder und sagte ihm die ganze
34 Wahrheit. Er aber sagte zu ihr: Meine Tochter, dein Glaube hat dich
gesund gemacht; geh hin in Frieden und bleibe genesen von deiner
35 Plage! Wie er noch redete, kamen Leute vom (Hause des) Synagogen-
vorsteher(s) und sagten: Deine Tochter ist gestorben; was behelligst du
36 den Meister noch! Jesus aber hörte nebenher, was da gesagt wurde,
und sprach zu dem Synagogenvorsteher: Fürchte dich nicht, glaube
37 nur! Und er erlaubte niemand ihn zu begleiten außer Petrus, Jakobus
38 und Johannes, dem Bruder des Jakobus. Und sie kamen zum Hause
des Synagogenvorstehers; und er gewahrte Lärm, wie sie weinten und
39 laut schrieen. Da trat er ein und sagte zu ihnen: Was lärmt und
40 weint ihr? das Kind ist nicht gestorben, sondern schläft (nur). Und
sie lachten ihn aus. Er aber trieb alle hinaus, nahm nur den Vater
und die Mutter des Kindes und seine Begleiter mit, und ging dorthin,
41 wo das Kind war. Und er ergriff das Kind bei der Hand und sagte
zu ihr: Talitha kumi, das heißt in Uebersetzung: Mädchen, ich be-
42 fehle dir, steh auf! Und alsbald stand das Mädchen auf und ging
(wieder) umher — es war nämlich (schon) zwölf Jahre alt. Da gerieten

Blaß § 374. **29** καὶ εὐθὺς ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς (= מְקוֹר דָּמֶיהָ Lev 12 7) κτλ.: typisch ist die Plötzlichkeit der Heilung, s. Weinreich 197 f., vgl. besonders Plutarch Coriolan 24 εὐθὺς ἤσθετο ῥωννύμενον αὐτοῦ τὸ σῶμα. **30** Sehr volkstümlich ist die Vorstellung von der ausgeströmten Wunderkraft (s. zu v. 27). Die griechischen Kommentare behaupten deshalb auch direkt: οὐ μὴν τοπικῶς ἢ σωματικῶς Catene 320; das part. ἐξελθοῦσαν ist im gewöhnlichen Text (nicht so D) von seiner Nebenbestimmung ἐξ αὐτοῦ in einer auch dem klassischen Griechisch geläufigen Weise getrennt, s. Blaß § 474, 5^{b}: es ist nicht ἐξ αὐτοῦ (statt ἐν αὐτῷ) mit τὴν zu verbinden und ἐξελθοῦσαν prädikativ dazu zu fassen (vgl. etwa Hebr 13 23). **32** Auf die dreiste Antwort der Jünger achtet Jesus nicht. τὴν τοῦτο ποιήσασαν (vgl. Radermacher^{2} 25 f. zu dieser nachlässigen, unbestimmten Ausdrucksweise): nicht als ob Jesus schon weiß, daß es eine Frau ist — dann wäre v. 30 nur eine Scheinfrage — sondern vom Standpunkt des Schriftstellers aus. **33** Das Fragen Jesu verursacht bei der Frau Furcht und Zittern. Sie ist schuldbewußt, weil sie ohne Jesu Einwilligung seine Wunderkraft ausgenutzt hat (so richtig der Zusatz in D it^{var}: δι' ὃ πεποιήκει λάθρᾳ). Daß sie ihn durch ihre Berührung unrein gemacht (Lev 15 25—27 Epist Jer 28), betont Mc nicht. Für das klassische πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν gibt es die „stark vulgäre" Variante π. τὴν αἰτίαν αὐτῆς (= *causa*) Blaß § 5, 36. **34** θυγάτηρ BD oder θύγατερ SA: vgl. zu 2 5. σέσωκέν σε: die Heilung ist hier (= Lc, gegen Mt)

in der Tat schon erfolgt, anders 10 52, aber ebenso Lc 17 19. ὕπαγε εἰς εἰρήνην (neben ἐν εἰρήνῃ Act 16 36 Jac 2 16) ist Semitismus, vgl. לְכִי לְשָׁלוֹם I Regn 1 17 usw. **35** Das 23 f. in Aussicht genommene Heilungswunder erfährt eine ungeheure Steigerung. ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος wie 14 43 Gen 29 9 Job 1 16 ff. ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγώγου (= ἀπὸ τῆς οἰκίας τοῦ ἄρχοντος Euthymius): diese Umschreibung des Partitivs als Subjekt oder Objekt (vgl. 6 43 u. ö.) könnte Semitismus sein, Wellhausen Einl.[2] 20, doch vgl. auch Blaß § 164, 2. σκύλλω eigentlich „schinden, zerreißen", im späteren Griechisch abgeschwächt „behelligen" z. B. P. Tebt. 421, 11 P. Oxy. 295, 5 u. ö. **36** Bei παρακούσας kann es sich nicht um ein Ueberhören handeln, wie Act Joh 17 ed. James 22 f.: καλούμενος οὐχ ὑπομένει παρακοῦσαι ἡμῶν, da Jesus ja auf den λόγος Bezug nimmt; also, wie oft, = „heimlich hören". **37** f. Die begleitende Menge scheint gar nicht mit bis an das Haus zu kommen, und von den Jüngern nur die Dreiheit (Artikel nur vor Πέτρον) der Vertrauten, die hier, bei der Verklärung und in Gethsemane als Zeugen dienen. Beim Eintritt findet Jesus den Lärm der berufsmäßigen Totenklage, vgl. Strack-Billerbeck I 521. καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας wird von D in das korrekte κλαιόντων καὶ ἀλαλαζόντων umgesetzt. Da ἀλαλάζειν auch aus Trauer geschehen kann, vgl. Jer. 4 8, ist Nabers Konjektur ὀλολύζοντας überflüssig. **39** Jesus tritt näher und macht der Totenklage ein Ende. Sein „es schläft nur" wird von der Menge wörtlich verstanden, vgl. Jo 11 11 f. Mc will aber nicht zeigen, daß Jesus Scheintod und wirklichen Tod besser unterscheiden kann als andere; er läßt Jesus so sprechen, noch ehe er das Kind einmal gesehen hat (v. 40). Nach ihm will Jesus diesen Tod, der sofort durch ein Wunder aufgehoben wird, als etwas nicht Dauerndes bezeichnen: das Mädchen ist nicht definitiv tot, sondern schläft gewissermaßen eine Zeitlang. Das ist ja überhaupt der Sinn der Uebertragung von καθεύδειν oder κοιμᾶσθαι auf den Todeszustand, vgl. auch Strack-Billerbeck I 523. **40** καὶ κατεγέλων αὐτοῦ: die Rolle der Kleingläubigen und Spötter kennen nicht nur das Alte Testament (Naeman IV Regn 5 11), sondern auch die profanen Heilungsgeschichten, z. B. Dittenberger Syll. II 651, 35 f. τῶν ἰαμάτων τινὰ διεγέλα, ὡς ἀπίθανα καὶ ἀδύνα[τα ἐόν]τα, und s. Weinreich 87 f. ἐκβαλὼν πάντας (ἐκβάλλειν meint hier und 11 15, vielleicht auch 1 12 etwas Gewaltsames; anders Mt 9 38 usw.): auch diese Menge (vgl. v. 37) darf bei dem Wunder nicht zugegen sein. Auch bei den Totenerweckungen im Alten Testament ist der Prophet ohne Zeugen III Regn 17 19 ff., IV Regn 4 33, vgl. Act 9 40. Es handelt sich wohl ursprünglich auch in v. 37. 39 (vgl. 1 43 f.) nicht um Verbergung der Messianität, wenn auch Mc in v. 43[a] darauf abzielt. **41** Die typische Heilung durch Gestus und Wort. αὐτῇ ad sensum, wie v. 43. Das Wort bringt Mc hier wie (3 17) 7 34 14 36 in aramäischer Form mit griechischer Uebersetzung. Bei den Wundern hier und 7 34 mochte ihm die Beibehaltung der ῥῆσις βαρβαρική (Lucian philops. 9) besonders stilgemäß erscheinen, s. Dibelius 46 A. 2. ῥαβιθὰ κουμί hat Wellhausen auf Grund abendländischer Zeugen (ραββι· θαβιτα D *thabitha* auch it^{var}, wohl verderbt unter Einfluß von Act 9 36. 40) hergestellt: das meistbezeugte ταλιθά sei „weniger dialektisch". Für κουμί (so AD u. a.) haben die spätere mesopotamische Aussprache κούμ SBC u. a. Ueber die Aramäismen in den Evangelien vgl. besonders Dalman Die Worte Jesu I, Wellhausen Einl.[2] § 2, Zahn Einl. § 1. τὸ κοράσιον (+ τὸ κοράσιον e Blaß § 493, 1) gehört der späteren Umgangssprache an, vgl. Blaß § 111, 3. σοὶ λέγω: unbewußter Zusatz des Uebersetzenden. **42** Die Herstellung ist, wie üblich, eine plötzliche (vgl. 1 42 usw., ἠγέρθη: hier wohl doppelsinnig) und eine völlige (s. zu 1 31); letzteres beweist neben v. 43 der nur von Mc gebrachte Zug, daß das Kind wieder zu gehen begann; das konnte es nämlich (δέ D), da es längst in dem Alter

43 sie alsbald völlig außer sich. Und er gebot ihnen dringend, daß niemand dies erfahren sollte, und sagte, man solle ihr zu essen geben.

6 § 28 Und er ging weg von dort und kam in seine Vaterstadt, und
2 seine Jünger folgten ihm. Und an einem Sabbat machte er sich daran in der Synagoge zu lehren, und die Vielen, die zuhörten, staunten und sagten: woher hat dieser das? und was ist das für eine Weisheit, die diesem verliehen ward? und solche Wunder geschehn durch

dafür war. **43** διαστέλλεσθαι im späteren Griechisch „gebieten", vgl. Moulton-Milligan, und so überall im Neuen Testament. Das Schweigegebot als tatsächlicher Auftrag Jesu selbst wäre in diesem Fall besonders unbegreiflich, da die Teilnehmer an der Totenklage das wiedererweckte Mädchen doch zu sehen bekommen: es muß also dem schriftstellerischen Bedürfnis des Evangelisten, seiner Anschauung von dem Messiasgeheimnis, entstammen, unterbricht auch den Abschluß der Erzählung. καὶ εἶπεν δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν (konstruiert wie semitisches אמר ל? doch vgl. Blaß § 409, 2): nicht um zu sagen, daß die Krankheit auf mangelnder Ernährung beruhte, oder um die Staunenden in das reale Leben zurückzuführen (Loisy), sondern ebenfalls Konstatierung des Wunders, wie schon Catene 321 εἰς ἀπόδειξιν τοῦ ἀληθῶς αὐτὴν ἐγηγέρθαι wußte, vgl. Lc 24 41 ff. und besonders die Erzählung von dem erkrankten Sohn des Rabban Gamliel II (um 90), der zu der gleichen Stunde, in der der Wundertäter R. Chanina b. Dosa für ihn betet, Speise verlangt p Berachoth 5, 9d, 21. **VI 1—VIII 26** kann wohl als erster Abschnitt eines zweiten Hauptteils angesehn werden. Während allerdings der erste galiläische Hauptteil von 1 14—5 43 (6 13) mit seinen vier Sachgruppen sich klar abzeichnete, und ein dritter jerusalemischer von (10 46 oder) 11 1—15 39 (oder 15 47) anzusetzen sein wird, ist die Disposition des Inhalts in den dazwischenliegenden Kapiteln 6 1—10 (45 oder) 52 nicht so deutlich. Jedenfalls hebt sich aber zunächst eine Doppelüberlieferung heraus, 6 34—7 37 neben 8 1—26, die Jesus in zwei verschiedenen Ausführungen des Itinerars „auf unsteter Wanderung" zeigt. Mc selbst hat freilich den ganzen Zusammenhang 6 34—8 26 als fortlaufende Erzählung gefaßt, während der trotz aller Taten Jesu die Jünger doch unverständig bleiben (6 57 7 18 8 17). Dazu würde dann wohl nicht nur 6 (14) 17—(29) 33 als passende Einleitung gehören, sondern auch bereits 6 1—13. Daß 6 1—6 (13) den Abschluß oder gar Höhepunkt eines von 3 7 an rechnenden Zusammenhangs bedeute (Wohlenberg, KLSchmidt), scheint nicht gesichert (vgl. Wendling 52 A. 2). Das καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν 6 1 könnte für Mc doch wohl einen tieferen Einschnitt markieren. Für den Historiker einleuchtender wäre freilich der Beginn des neuen Hauptteils mit 6 14—19 (so Herder, Wellhausen, meine erste Auflage, EdMeyer II 448): Wellhausen vergleicht zu 6 14—19 Lc 9 9, wo Herodes Jesus zu sehn wünscht, und Lc 13 31 ff., wo er ihn zu töten sucht, und nimmt an, daß die ältere Ueberlieferung hier mit feindlichem Verhalten des Herodes Antipas einen neuen Hauptteil des Lebens Jesu „Jesus auf unsteter Wanderung (6 14—8 26) und auf dem Wege nach Jerusalem (8 27—10 52)" einleitend motiviert habe. Schon bei Mc tritt das allerdings nicht mehr deutlich hervor. Immerhin fällt auf, daß von Mc 6 14 ff. an Jesus das Gebiet des Antipas entweder ganz vermeidet oder inkognito durchquert. **1—6** Den Versuch Jesu, in seiner Heimatstadt zu wirken, hat Lc unzweifelhaft falsch an den Anfang seines Auftretens gerückt, s. zu Lc 4 16—30; in Wirklichkeit setzt die sonst zeitlich unbestimmte Erzählung dies voraus (v. 2. 4), daß Jesus bereits sehr berühmt ist. Seit Auffindung des Oxyrhynchuslogions (P. Oxy. I 5 = Kleine

Texte 8 ^{2}, 16) Λέγει Ἰς· οὐκ ἔστιν δεκτὸς προφήτης ἐν τῇ πριοὶ αὐτ[ο]ῦ οὐδὲ ἰατρὸς ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γεινώσκοντας αὐτόν mit seinem klaren Parallelismus membrorum liegt die Vermutung nahe, daß die ganze Szene 6 1—6 ursprünglich aus dem Logion entstanden ist (Wendling, Preuschen Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 17, 33 ff., Bultmann, dagegen KLSchmidt 156), dessen zweite Hälfte in v. 5 in Geschichte umgesetzt erscheint (anders bei Lc, vgl. Lc 4 23 neben 24). Möglich, daß auch Mc in der Erzählung bereits ein Symbol des jüdischen Unglaubens im allgemeinen erblickt hat wie Lc (so Loisy). **1** καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν: kaum Abschluß von § 27, sondern redaktioneller Uebergang zu 1^{b}—6. πατρίς von der Heimat s t a d t ganz geläufig. Den Namen Nazareth hat erst Lc, für Mc ist er nach 1 9. 24 selbstverständlich. Jesus kommt mit seinen Jüngern, nicht etwa allein auf Familienbesuch. **2** οἱ πολλοὶ (B): nicht = „die Meisten" (denn es ist keine Minorität da), sondern = die bekannte Menge; oder man muß πολλοὶ lesen. Jesu Synagogenvortrag (s. zu 1 21) erweckt bei den Hörern unangenehmes Staunen. Wie kommt ihr einfacher, nicht auf Gelehrtenschulen gebildeter Landsmann zu der Weisheit, von der sie eine unleugbare Probe empfangen, und zu den Wundertaten, wie man sie von ihm gehört hat? διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ ist Semitismus, δύναμις Wunder t a t auch 6 5 9 39 Act 19 11 II Cor 12 12, dagegen Wunder k r a f t 6 14 Gal 3 5 I Cor 12 10. 28.

Die Familie Jesu. Die breite Aufzählung der Geschwister spricht dagegen, daß Mc hier etwa die Nazarener andeuten lassen will, mit Jesus stehe es anders als mit ihnen. Um so unerklärlicher wäre es, wenn sie hier nur auf die übrige Familie Jesu Bezug nehmen, auf Joseph aber — auch wenn er längst tot war — nicht. Dies, in Verbindung mit dem unverdächtigen Zeugnis des Origenes c. Cels. VI, 36: οὐδαμοῦ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερομένων εὐαγγελίων τέκτων αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀναγέγραπται, legt nahe, mindestens ὁ τοῦ τέκτονος υἱὸς καὶ Μαρίας (so die griechische Ferrargruppe it^{var} vulg^{var} arm aeth vgl. Mt Lc 4 22 Jo 6 42 und s. Nestle-Dobschütz Einführung 52) für die ältere Lesart und das ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας der meisten Zeugen für dogmatische Korrektur im Sinne der Jungfrauengeburt zu erklären, so Fritzsche, Merx. Mit griechischem τέκτων kann der Zimmermann, der Bauhandwerker oder auch der Schmied gemeint sein vgl. I Regn 13 19. So hat man Joseph und Jesus, der damit nicht wie die Rabbinen ein Handwerk nebenbei gelernt, sondern denselben Beruf wie das Familienhaupt ergriffen hätte, bald für das eine, bald für das andere gehalten vgl. Justin dial. 88 τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο . . . ἄροτρα καὶ ζυγά (= Ev Thomae 13 bei Hennecke Neutest. Apokryphen^{2} 100), Hilarius zu Mt 14 55 *fabri erat filius ferrum igne uincentis,* Ambrosius zu Lc 3 23 *hoc typo patrem sibi esse demonstrat qui fabricator omnium condidit mundum.* ἀδελφὸς Ἰακώβου κτλ.: diese Brüder Jesu, die anfangs ungläubig sind 3 21. 31 Jo 7 5, gehören später zu der Gemeinde Act 1 14 und treiben als verheiratete Männer Mission I Cor 9 5. Erst dogmatische Bedenken haben zu der Ansicht geführt, es seien Halbbrüder, Söhne Josephs aus einer früheren Ehe, oder Vettern Jesu, vgl. z. B. Origenes zu Jo 2 12 IV 506 Pr ἀδελφοὺς μὲν οὐκ εἶχεν φύσει οὔτε τῆς παρθένου τεκούσης ἕτερον, οὐδ' αὐτὸς ἐκ τοῦ Ἰωσὴφ τυγχάνων. νόμῳ τοιγαροῦν ἐχρημάτισαν αὐτοῦ ἀδελφοί, υἱοὶ τοῦ Ἰωσὴφ ὄντες ἐκ προτεθνηκυίας γυναικός, Hieronymus vir. inl. 2 *Iacobus, qui appellatur frater domini . . . ut autem mihi uidetur Mariae, sororis matris domini, . . . filius.* Ueber die ganze Frage Zahn Forschungen VI, 2, WBauer Das Leben Jesu im Zeitalter d. neutest. Apokryphen 1909, 7 f., AMeyer bei Hennecke Neutestamentliche Apokryphen^{2} 1924, 103 ff. Die Namen nur bei Mc (Mt: Jakobus erwähnt als ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Gal 1 19 Josephus Ant. XX 9, 1, Hegesipp bei Eusebius hist. eccl. II 23. Er war ein hervorragendes Mitglied der Muttergemeinde Act 12 17 15 13 21 18 Gal 2 9. 12 s. Exkurs zu Jac 1 1. Ἰωσῆς (= יוֹסֵי gen. Ἰωσῆτος BD oder Ἰωσῆ A syrr vgl. 15 40. 42) ist vielleicht nur Nebenform für den äußerst beliebten

3 ihn? Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria und Bruder
von Jakobus und Joses und Judas und Simon? und sind nicht seine
4 Schwestern hier bei uns? Und sie stießen sich an ihm. Da sprach
Jesus zu ihnen: Ein Prophet ist nirgends mißachtet außer in seiner
5 Vaterstadt und bei seinen Verwandten und in seinem Hause. Und er
konnte daselbst kein einziges Wunder tun, außer daß er einige Kranke
6a durch Handauflegung heilte. Und er wunderte sich wegen ihres Un-
6b glaubens. § 29 Und er zog in den Dörfern rings umher und lehrte.
7 Und er rief die Zwölf zu sich und machte sich daran, sie paarweise
8 auszusenden, und gab ihnen Vollmacht über die unreinen Geister, und
befahl ihnen, sie sollten nichts mit auf den Weg nehmen außer einem
9 Stabe; kein Brot, keinen Ranzen, kein Kupfer im Gürtel, nur mit San-

Namen Ἰωσήφ S it^{var} Mt vgl. 15 40. 43. 47 $^{var\ lect}$ Dalman Gramm.^{2} 175, weiter hellenisiert Ἰώσηφος, Ἰώσηπος. Judas wäre der Bruder, dessen Enkel nach Eusebius hist. eccl. III 19 zu Domitians Zeit im Mannesalter standen (Exkurs zu Jud 1 1 Simon, der zweite Bischof von Jerusalem? Zu dem Namen s. zu 1 16. Schwestern Jesu kennen nur Mc Mt an dieser Stelle, s. zu 3 32. Epiphanius haer. 78, 9 nennt zwei mit Namen, Σαλώμην καὶ Μαρίαν, wie es scheint in falscher Anlehnung an 15 40; vgl. auch Thilo Cod. apocr. I 363.

3 ὧδε πρὸς (c. acc. auf die Frage: wo? wie 9 19 14 49 s. Blaß § 239, 1) ἡμᾶς: d. h. hier unter uns verheiratet (Wellhausen). Aus diesem zweiten Gliede des parallelismus membrorum darf nicht gefolgert werden, daß die Mutter und Brüder Jesu nicht mehr in Nazareth sind (KLSchmidt). **4** Zu dem Ausspruch Jesu s. oben und vgl. Plutarch de exil. 13 p. 604 d τῶν φρονιμωτάτων καὶ σοφωτάτων ὀλίγους ἂν εὕροις ἐν ταῖς ἑαυτῶν πατρίσι κεκηδευμένους und mehr bei Wettstein. Jesus bezeichnet sich hier nicht so sehr als Propheten, als daß er sein Los mit dem eines solchen vergleicht. Zu συγγενεῦσιν B*D^2 s. Blaß § 47, 4. **5** οὐκ ἐδύνατο . . . ποιῆσαι wird von Mt in οὐκ ἐποίησεν abgeschwächt und von Hieronymus bestritten: *non quod etiam illis incredulis facere non potuerit uirtutes multas.* Aber Mc meint gewiß eine physische, nicht eine moralische Unmöglichkeit, vgl. Origenes in Mt tom. X 19: οὐ γὰρ εἶπεν „οὐκ ἤθελεν“ ἀλλ' „οὐκ ἠδύνατο“, ὡς ἐρχομένης μὲν ἐπὶ τὴν ἐνεργοῦσαν δύναμιν συμπράξεως ὑπὸ πίστεως ἐκείνου εἰς ὃν ἐνήργει ἡ δύναμις, κωλυομένης δὲ ἐνεργεῖν ὑπὸ τῆς ἀπιστίας. Die Wendung οὐκ . . . εἰ μή (Blaß § 376) könnte ja die Ausnahme von vornherein ins Auge fassen, wie. 7 3 f. 8 14, aber wegen des betonten οὐδεμίαν (= οὐδὲ μίαν) muß man hier doch wohl einen Widerspruch zwischen 5 ^{a} und 5 ^{b} anerkennen; dann wäre 5 ^{b} spätere Korrektur zu 5 ^{a}. **6** ^{a} ἐθαύμασεν (ἐθαύμαζεν AD syr^s): sicher nicht nur zum Schein, vgl. Mt. 8 10. Besteht ein unlösbarer Gegensatz zwischen der Konstatierung des Gesetzes v. 4 und der Verwunderung v. 6 ^{a}? **6** ^{b}**—13** Die Verbindung mit § 28 ist nicht sichtbar: sachliche Verwandtschaft zwischen 6 4 und 6 11? Wie die Zwölfzahl der Jünger dem apostolischen Zeitalter feststeht (s. zu 3 13—19), so auch dies, daß Jesus selbst ihnen in bezug auf ihre Missionstätigkeit Anweisungen gegeben hat, vgl. Gal 2 8 f. I Cor 9 14. Eine solche Missionsinstruktion für die Jünger (vgl. Mt 10 = Lc 9. 10) scheint hier in ganz kurzem Exzerpt wiedergegeben zu werden (vgl. das neue Anheben v. 10 und auch den Konstruktionswechsel in v. 9; für Priorität des Mc gegenüber Q neuerdings wieder EdMeyer I 276). Aber jene Missionsinstruktion war vermutlich eine solche des Auferstandenen (vgl. Mt 28 19 Lc 24 47 Act 1 8) und ist erst von Mc in die Zeit des Erdenwirkens Jesu

zurückverlegt worden (Loisy, Bultmann; nach EdMeyer sind 7^{b}—13 Einlage aus einer besonderen, der „Zwölfer-Quelle"): „die Zwölf machen nur ein Experiment und sind hinterher genau so unselbständig und passiv wie zuvor, obwohl das Experiment gelingt" (Wellhausen, vgl. EdMeyer I 278). Unvollziehbar ist jedenfalls ASchweitzers Vorstellung, Jesus habe die Jünger ausgesandt zu einem letzten Bußruf an das Volk, und mit der bestimmten Weissagung, daß noch während ihrer Wanderung die „Wehen" der messianischen Zeit und das Ende hereinbrechen würden. Darin habe er sich aber geirrt, und die Jünger seien gesund und frisch zurückgekehrt (Von Reimarus zu Wrede[2] 405 f.). Sie wurden also an ihrem Meister wegen einer solchen Kleinigkeit keineswegs irre! Zur Sache vgl. Josephus Bell. II 8, 4 (von den Essenern) καὶ πρὸς οὓς οὐ πρότερον εἶδον εἰσίασιν ὡς συνηθεστάτους· διὸ καὶ ποιοῦνται τὰς ἀποδημίας οὐδὲν μὲν ὅλως ἐπικομιζόμενοι, διὰ δὲ τοὺς λῃστὰς ἔνοπλοι . . . οὔτε δ'ἐσθῆτας οὔθ' ὑποδήματ' ἀμείβουσι πρὶν ἢ διαρραγῆναι . . . οὐδὲν δ'ἐν ἀλλήλοις οὔτ' ἀγοράζουσιν οὔτε πωλοῦσιν κτλ. **6**^{b} καὶ περιῆγεν . . . διδάσκων: nicht Erinnerung an eine neue Predigtreise durch Galiläa (vgl. die ausgeführte Form Mt 9 35), sondern nur redaktionelle Ueberleitung zu dem folgenden, falls nicht doch als Schluß zu § 28 zu ziehen. **7** Einleitung zur Missionsrede. Jetzt erst wird die schon 3 14 angedeutete Absicht ausgeführt; Mt hat deshalb zweckmäßig die Jüngerwahl und die Aussendung zu einem Stück verbunden. Die Wiederholung δύο δύο in distributivem Sinne = ἀνὰ δύο D Lc 10 1 ist nicht ohne griechische Analogien, P. Oxy. 121, 19 (τρία τρία) usw., s. Blaß § 248, 1 Moulton 156 Radermacher[2] 72; zur Sache vgl. 11 1 14 13 u. ö. Die Uebertragung der ἐξουσία zur Dämonenaustreibung erfolgt ohne ein ἐν τῷ ὀνόματί μου s. 9 38 16 17; vgl. Test Levi 18, wo der Hohepriester der Endzeit δώσει ἐξουσίαν τοῖς τέκνοις αὐτοῦ πατεῖν ἐπὶ τὰ πονηρὰ πνεύματα. Die Vollmacht zur Heilung von Krankheiten und der Predigtauftrag (Mt Lc) werden zwar nicht nur in der Instruktion selbst, sondern auch von Mc v. 12 f. (30) vorausgesetzt, fehlen aber hier doch sehr. **8** Die Ausrüstung der Missionare — um Annahme von Geschenken handelt es sich hier noch nicht, gegen Didache 11 6 — soll die denkbar einfachste sein: ein einziger gegürteter Chiton, Sandalen und ein Wanderstab, vgl. Gen 32 10 Ex 12 11 Catene 323: ῥάβδους ὃ δοκεῖ πάντων εὐτελέστατον εἶναι. Bei Mt Lc (vgl. auch Lc 22 35) sind auch Stab und Sandalen verboten, was zwar zu Berachot IX 5 *man soll auf den Tempelberg nicht mit einem Stock, nicht in Schuhen, nicht mit dem Geldgürtel, nicht mit bestaubten Füßen gehen* passend erscheint, aber nicht recht für eine längere Wanderung. Bei Mc sind dagegen Stab und Sandalen erlaubt (ist das wirklich Abschwächung? Uebersetzungsfehler אלא statt לא? so Wellhausen, doch nicht in der zweiten Auflage, s. zu v. 9 und Schultheß Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 21, 234), vgl. über „Ranzen, Stock und Mantel bei einem Kyniker" Wendland Neue Jahrb. f. Philol. 1916 236. Es bleiben verboten, klimaktisch geordnet: Brot, der Ranzen zur Aufbewahrung von Vorräten (πήρα ἡ θήκη τῶν ἄρτων Suidas, wie ihn besonders philosophische Wanderprediger tragen vgl. Wendland Band I[2] 2, 84 oder auch direkt: der Bettelsack, s. Deißmann Licht vom Osten 87), endlich das Geld zum Kaufen solcher. χαλκός „Kupfermünze, Kleingeld" s. zu 12 41, bewahrte man gern im Gürtel vgl. Strack-Billerbeck I 565, andererseits z. B. Plutarch symp. IV p. 665 b ἀνθρώπου . . . ζώνην δὲ χαλκοῦς ἔχουσαν ὑπεζωσμένου. **9** Oratio variata, Blaß § 470, 2: ὑποδεδεμένους als wenn ein Infinitivsatz vorausginge, und mit μὴ ἐνδύσασθε (B* ἐνδύσησθε SAD ἐνδύσασθαι B[2]) beginnt oratio recta wie Lc 5 14 Act 1 4. ἀλλά: im Wechsel mit εἰ μή v. 8 s. zu 4 22; Allen denkt an falsche Uebersetzung für ולא. σανδάλια (= ὑποδήματα Mt Lc 10 4, in LXX beides) im Neuen Testament nur hier

10 dalen an den Füßen, und keine zwei Unterkleider tragen. Und er sagte
zu ihnen: Wo ihr (einmal) in ein Haus eingekehrt seid, da bleibt,
11 bis ihr von da weiter wandert; und wo ein Ort euch nicht aufnimmt
und man auf euch nicht hören will, von da geht fort und schüttelt
12 den Staub von euren Füßen, ihnen zum Zeugnis. Da zogen sie aus
13 und predigten, man solle Buße tun, und trieben dabei viele Dämonen
aus, und salbten viele Kranke mit Oel und heilten sie.
14 § **30** Und der König Herodes bekam Kunde — denn sein Name
war bekannt geworden, und (einige) sagten: Johannes der Täufer ist
von den Toten auferstanden und darum wirken die Kräfte in ihm;
15 andere dagegen sagten: Er ist Elias; (noch) andere sagten: Er ist
16 ein Prophet wie ein anderer Prophet — Herodes aber bekam Kunde
(von ihm) und sagte: Johannes, den ich habe enthaupten lassen, der

---

und Act 12 8, wie Blaß meint, um ὑποδῆσαι ὑποδήματα und dergleichen zu umgehen. Mc verbietet δύο χιτῶνας übereinander zu ziehen, wie man wohl bei Reisen tat: Josephus Ant. XVII 5, 7 τὸν ἐντὸς χιτῶνα, ἐνεδεδύκει γὰρ δύο, Sueton Aug. 82. Mt Lc verbieten sogar mehr als einen zu besitzen, vgl. auch Lc 3 11. Die Jünger sollen sich für ihre geringen Bedürfnisse auf die Dankbarkeit der Hörer verlassen vgl. Mt 10 10 = Lc 10 7. **10** f. In dem einmal gewählten Quartier sollen sie bleiben; ein Grund wird hier nicht genannt. Arachin 16 b gibt für eine entsprechende Vorschrift diesen: *ein (seine Herberge oft wechselnder) Gast tut Abbruch und er leidet Abbruch* d. h. bringt beide Teile in Verruf, s. Strack-Billerbeck I 569. Didache 11 4 beschränkt dann noch dies Bleiben auf höchstens 2 Tage. Wo die Jünger in einem Ort (τόπος nicht = οἰκία) keine Aufnahme finden, sollen sie die kostbare Zeit nicht mit ohnehin zweifelhaften (I Cor 7 16) Bemühungen verlieren, sondern demonstrativ (εἰς μαρτύριον αὐτοῖς wie 1 44 13 9) den Staub von den Füßen schütteln, vgl. Act 13 51 und dazu 18 6: wohl symbolische Andeutung, daß sie mit so unfrommen Leuten nichts mehr zu tun haben wollen (der Staub heidnischen Landes verunreinigt nach rabbinischer Anschauung, s. Strack-Billerbeck I 571). Merx wollte: die Jünger wollen den Staub für sich selbst als Zeugnis haben, d. h. für die geleistete Missionsarbeit (zu Lc 9 5), EdMeyer I 128 „zum Zeugnis gegen sie". **12** f. Der Abschluß. Bemerkenswert ist bei der Kürze dieser Verse die nur von Mc erwähnte Oelsalbung. Jesus selbst und auch die Apostel vollziehen ihre Heilungen sonst ohne eine solche. Das Oel ist als Medizin dem ganzen Altertum bekannt: Is 1 6 Lc 10 34, Josephus Bell. I 33, 5, Rabbinisches bei Strack-Billerbeck II 11. Hier erscheint es als magisch-medizinisches Mittel, ebenso Jac 5 14, Tertullian ad Scap. 4, Dittenberger Syll. 804 27 ff. Oft in Heiligenleben z. B. Callinici vita S. Hypatii p. 62 25 68 26 72 31, Deubner De incubatione p. 83 und p. 137 s. v. „oleum". Ueber die spätere Entwicklung s. unter „Oelung" in Haucks Realencyklopädie 3 14, 304 ff. **14—29** Die Verse 6 17—29 sollen unzweifelhaft weit früher Geschehenes nachtragen, sind also als παρένθεσις (Catene 325) zu betrachten, vgl. auch Mt und besonders Lc, der das Wichtigste über den Tod des Täufers an viel früherer Stelle unterbringt (3 19 f.). Der Inhalt scheint weniger Geschichte als Legende (ein Irrtum ist der Name Philippus v. 17, kaum denkbar die Rolle der Salome v. 22 ff., das Ganze ein Widerspruch zu der Darstellung des Josephus; doch vgl. das Urteil EdMeyers I 88), und zwar vielleicht eine Legende von gar nicht christlichem Charakter: aus hellenistisch-jüdischer Tradition, und daher mit so

vielen Anklängen an heidnische Parallelen? V. 14—16 aber scheinen doch nicht nur den Anlaß für diese Parenthese zu bieten (mit der etwa nur ein Zwischenraum zwischen §§ 29 und 31 geschaffen werden sollte), sondern auch selbst etwas in der Gesamtdarstellung des Mc bedeuten zu sollen, s. oben S. 62 f.

ΗΡΩΙΔΗC, besser als Ἡρώδης, vgl. Blaß zu Act 4 27 und Moulton-Milligan (ein nichtsemitischer Name s. das Inschriftenmaterial bei Schürer I 375), heißen viele Mitglieder der aus Idumäa stammenden Königsfamilie. Der an unserer Stelle gemeinte ist HERODES ΑΝΤΙΠΑC (Kurzname für Ἀντίπατρος), der 20 a. Chr. geboren von 4 a. Chr.—39 p. Chr. Tetrarch von Galiläa und Peräa war (τετραάρχης Mt Lc, ursprünglich „Viertelsfürst", später „kleiner Fürst" überhaupt, Schürer I 423 f.; Mc' βασιλεύς ist schon nach Catene 324 populäre Bezeichnung, vgl. Mt 2 22 14 9 Justin dial. 49 Petrusev. I 1); sein Streben, König zu werden, führte zu seiner Absetzung durch Caligula vgl. Josephus Ant. XVIII 7, 2. Ueber ihn vgl. Schürer I 431—449, Staerk I 136 ff. — HERODIAS, eine Enkelin Herodes des Großen, Tochter des Aristobul und daher Nichte von Herodes (Sohn), Archelaus, Antipas und Philippus, geboren ca. 14 a. Chr., war zuerst mit Herodes, dem Sohne des Großen und Mariamne II, verheiratet, und hatte von diesem um 10 p. Chr. eine Tochter Salome, die später den von 4 a. Chr. bis 34 p. Chr. regierenden Tetrarchen Philippus heiratete, Josephus Ant. XVIII 5, 4. Wenn Mc Mt den ersten Mann der Herodias Philippus nennen, so ist das eine Verwechselung (oder jener hieß Herodes Philippus). Antipas, der in erster Ehe eine Tochter des Araberkönigs Aretas IV (9 a. Chr. bis 40 p. Chr.) besaß, hatte diese verstoßen und dann seine Schwägerin Herodias zur Frau genommen. Es kam deswegen zum Kriege mit Aretas Ant. XVIII 5, 1. Herodias hat später unter Caligula freiwillig die Verbannung mit Antipas geteilt Ant. XVIII 7, 2. Vgl. Schürer I 435—448.

14 ἤκουσεν: sc. τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ, wie Mt, oder τὰ γινόμενα πάντα, wie Lc ergänzt; nicht auf die bei Mc Lc (aber nicht Mt) zuletzt erwähnte Missionstätigkeit der Jünger zu beziehen — andere raten auf das Gerücht der großen Wunder in c. 5. Mit φανερόν κτλ. beginnt eine Zwischenbemerkung, die mit 8 28 parallel geht, wenn sie auch hier weniger gut paßt (soll der König nur eine schon vorher ausgesprochene Meinung sich aneignen? Wellhausen). Daher lies (vgl. λέγουσιν 8 28) ἔλεγον B (D Lc), nicht ἔλεγεν SA syrr (Mt) v. 16 Wendling usw. ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν (dies wird also für möglich gehalten, vgl. Strack-Billerbeck I 679), καὶ διὰ τοῦτο: d. h. nicht, daß Johannes schon zu Lebzeiten Wunder getan hätte (vgl. Jo 10 41), sondern ἐκ τῆς ἀναστάσεως προσέλαβε τὸ θαυματουργεῖν Theophylakt. **15** Die Vorstellung, daß Elias noch vor dem Tage des Herrn erscheinen soll, findet sich zuerst Mal 4 4, Sirach 48 10 f. und ist im späteren Judentum ganz geläufig. Daher die Vermutung, ob Johannes 9 11 ff. Parr Jo 1 21 oder Jesus 6 15 8 28 Parr der Elias sei. Vgl. Bousset Religion[2] 266 f., Volz Jüdische Eschatologie 192. προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν: statt ὡς τις καὶ ἄλλος vgl. Blaß § 306, 5. „Er ist ein ganz gewöhnlicher Prophet" ist nicht das gleiche wie: er ist der nach Dt 18 15 I Macc 4 46 14 41 erwartete, so Jo 1 21 vgl. auch Mt 16 14, oder wie: einer der alten Propheten ist wieder auferstanden, so Lc 9 8. **16** Es könnte ohne das v. 14 wieder aufnehmende ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρῴδης fortgefahren werden: καὶ ἔλεγεν κτλ. Antipas entscheidet sich nach Mc mit schlechtem Gewissen für die erste Möglichkeit, ganz anders Lc ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα (spätgriechisch vgl. Ps 151 7 Epictet I 1 19. 24 IV 1 122) Ἰωάννην, οὗτος ἠγέρθη: unabhängig von v. 14 und nicht wörtlich, als dogmatisches Urteil, zu nehmen; vielmehr = er gleicht ihm wie sein alter ego; so Wellhausen, Loisy, während Wohlenberg den Satz als Frage lesen will. Origenes in Jo tom. VI 30 dachte an eine körperliche Aehnlichkeit zwischen

17 ist auferstanden. Herodes nämlich sandte (einstmals) aus und ließ
Johannes festnehmen, und hielt ihn gefesselt im Gefängnis, wegen He-
rodias, der Frau seines Bruders Philippus, weil er sie geheiratet hatte.
18 Johannes nämlich sagte zu Herodes: Du darfst nicht die Frau deines
19 Bruders haben. Herodias aber trug es ihm nach und hätte ihn gern
20 töten lassen und konnte es doch nicht; denn Herodes hatte Scheu vor
Johannes, weil er wußte, daß er ein gerechter und heiliger Mann war,
21 und bewahrte ihn, und er hörte ihn oft und hörte ihn gern. Da kam
ein gelegener Tag, als Herodes an seinem Geburtsfeste seinen Groß-
würdenträgern und Obersten und den Vornehmen von Galiläa ein Mahl
22 gab; da erschien die Tochter der Herodias und tanzte, und erregte
das Wohlgefallen des Herodes und seiner Tischgäste. Der König aber
sagte zu dem Mädchen: Verlange von mir was du willst, und ich
23 werde es dir geben! Und er schwor ihr: Was du auch von mir ver-
24 langst, will ich dir geben, selbst die Hälfte meines Königreichs! Da
ging sie hinaus und sagte zu ihrer Mutter: Was soll ich verlangen?
25 Die sagte: Den Kopf Johannes' des Täufers. Und alsbald ging sie mit
Eile hinein zum König und verlangte: Ich wünsche, daß du mir so-
gleich auf einer Schüssel den Kopf Johannes' des Täufers geben läßt.

Jesus und Johannes. **17** Hier beginnt die große Parenthese, in der alle Verba der Logik nach, wenn auch vielleicht nicht für den naiven Erzähler, plusquamperfektischen Wert haben (οὐχ ὡς τότε γενομένων Catene 325). Jesus ist in Galiläa aufgetreten erst nach der Gefangennahme des Täufers, d. h. v. 17 f. liegen vor 1 14, wie v. 19—29 vor 6 14. Daß die Hinrichtung der Gefangennahme nicht gleich folgte, geht aus v. 19 f. hervor. In der Zwischenzeit wäre Platz für Mt 11 2 ff. = Lc 7 18 ff., doch s. Exkurs zu Mt 11 2 f. αὐτός ist hier wohl, anders als 1 8 2 25 4 38, ein vorweisendes Pronomen nach aramäischer Sitte wie 5 16 D 6 18 D 6 22 8 29 12 36 f. 14 15 Mt 3 4 12 45 D s. Blaß § 277, 3. ἔδησεν αὐτὸν ἐν φυλακῇ vgl. Plato Leg. IX 864 e ἐν δημοσίῳ δεσμῷ δεθείς; Josephus (s. Beilage 2) nennt als Ort des Gefängnisses wie der Hinrichtung die Festung Machaerus in Peräa am Toten Meer. **18** οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν (prägnant Wettstein I 410, „nehmen" syr^{s}) κτλ.: der Täufer mißbilligt bei Mc die neue Ehe „wegen des verbotenen Verwandtschaftsgrades" (Merx: er hatte die entlassene Frau eines Bruders, die doch von diesem ein Kind hatte Dt 25 5, geheiratet) gegen Lev 18 16 20 21 f. Ihre Vorgeschichte berührt er nicht, in der ja nach dem Gesetz kein Ehebruch gefunden werden konnte, wenn auch nach Mc 10 11. **19** f. ἐνέχω τινί intrans. = „ich habe es auf jemand abgesehen", elliptisch für χόλον ἐνέχω τινί (so Herodot I 118 u. ö.) oder τὸν νοῦν ἐνέχω τινί, vgl. Gen 49 23 Lc 11 53. Nach Josephus war der Grund für den Tod des Täufers die Furcht des Antipas vor ihm, ähnlich bei Mt. Bei Mc spielt Herodias die Rolle der Isebel gegenüber Elias III Regn 19 2, und ihre Tochter in etwas die einer Esther. συντηρέω „beobachten", „bewahren" spätgriechisch. ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἐποίει (AD it syrr) ist als die schwerere Lesart und als Uebersetzungssemitismus (Blaß § 414, 5, dagegen Wohlenberg: „er führte manches davon aus"!) vorzuziehen (πολλὰ ἠπόρει SB „er geriet sehr in Bedenken", ἐπόνει konjiziert Schultheß Zeitschr. f. d. neut. Wiss. 21, 225). Freilich ist es mit καὶ ἡδέως αὐτοῦ ἤκουεν fast gleichbedeutend, so daß dies möglicherweise als Glosse zu

streichen wäre. **21** γενέσια im Attischen = die Gedenkfeier für einen Verstorbenen, dagegen die Geburtstagsfeier eines Lebenden = γενέθλια. Der Unterschied verwischt sich später; Polycarp. mart. 18 ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον und Josephus Ant. XII 4, 7 ἑορτάζοντες τὴν γενέσιον ἡμέραν, Dittenberger Or. inscr. hat ἡ γενέσιος statt des üblichen ἡ γενέθλιος einmal 583, 15, Weiteres vgl. bei Moulton-Milligan. Als γενέσια wird hier wohl nicht der Tag des Regierungsantritts gefeiert, wie Esther 1 2 Herodot IX 110 βασιλήιον δεῖπνον ... τοῦτο δὲ τὸ δεῖπνον παρασκευάζεται ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐν ἡμέρῃ τῇ ἐγένετο βασιλεύς (vgl. Hausrath Neutestamentliche Zeitgeschichte I 334 Merx Matthaeus 230. Aboda zara I 3 erscheint unter den Festen der Heiden *der Krönungstag der Könige, (ihr) Geburtstag und (ihr) Todestag*, vgl. Strack-Billerbeck I 680 über Geburtstag als die gewöhnliche Bedeutung). Begangen wird der Geburtstag des Antipas, eine alte Sitte, wie sie schon für den Pharao Gen 40 20 bezeugt ist und für den Perserkönig, vgl. Plato Alcib. I p. 121 c: βασιλέως γενέθλια ἅπασα θύει καὶ ἑορτάζει ἡ Ἀσία. Weitere Literatur bei Schürer I 439 ff., dazu über monatliche Geburtstagsfeiern in hellenistischer Zeit: Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 2, 40 ff. Origenes und Hieronymus zu Mt 14 6 verwerfen im Anschluß an Philo de ebr. 208 f. p. 388 f., die Geburtstagsfeiern. μεγιστᾶνες: ebenfalls spätgriechisch, vgl. Lobeck Phrynichus 147, häufig in LXX, Josephus Ant. XI 3, 2, Vita 23. 31, im Lateinischen als Fremdwort. χιλίαρχοι sind nach späterem Sprachgebrauch auch nichtmilitärische Personen, „Staatskanzler", Aelian var. hist. I 21 usw.; hier neben μεγιστᾶνες aber offenbar doch die Höchstkommandierenden der herodianischen Armee. Wo die Feier stattfand, wird nicht gesagt. Der Adel Galiläas scheint trotz Wohlenberg nicht auf Machärus, sondern auf Tiberias zu führen — dann ließe Mc allerdings im Widerspruch mit Josephus den Täufer hier hinrichten. Nach BWeiß wäre zur „Abrundung der Geschichte" (v. 21—27 a) in v. 27 b. 28 die Reise des Henkers von Tiberias nach Machärus und zurück erzählt! **22** Nach Mc hätte nun die Tochter der Herodias (so wohl αὐτῆς τῆς Ἡρ. A it Mt, s. zu v. 17 und Allen z. St.; αὐτοῦ Ἡρ. SBD würde eine sonst unbekannte leibliche Tochter des Antipas mit Namen Herodias voraussetzen), d. h. also Salome, auf Veranlassung ihrer draußen bleibenden Mutter vor den tafelnden Männern getanzt. ἤρεσεν: „sie gefiel" trotz des voraufgehenden gen. absol., vgl. Mt 1 18 Blaß § 423, 4, allenfalls „es gefiel". **23** f. Wie im Märchen fängt sich der König durch seinen Eid, vgl. Ovid Metam. II 44 ff. III 288 ff. Die Hälfte des Königreiches sprichwörtlich III Regn 13 8 Esther 5 3 7 2 Homer I 616: ἶσον ἐμοὶ βασίλευε καὶ ἥμισυ μείρεο τιμῆς. In der ähnlichen Erzählung Herodot IX 109 ff. wird noch vorausgesetzt, daß es einfach Pflicht des Königs ist, „beim Königsmahl auch die schnödesten Wünsche zu erhören" (Hausrath und Windisch a. O.). Die Mutter verlangt (über αἰτεῖν und αἰτεῖσθαι Blaß § 316, 2) das Haupt des Täufers. **25** Zu ἐξελθοῦσα εὐθὺς vgl. Blaß § 415, 2; θέλω ἵνα ... δῷς = δός D Blaß § 387, 3. Das ἐξαυτῆς (= ἐξ αὐτῆς τῆς ὥρας vgl. Philo de mut. nom. 142 p. 599 ἴσον γὰρ εἶναι τὸ ἐξ αὐτῆς τῷ παραχρῆμα, εὐθύς, ἀνυπερθέτως, ἄνευ μελλήσεως; häufig z. B. bei Polybius, vgl. Wettstein I 580, Moulton-Milligan) verschärft noch die Anklage.

Der Tanz der Salome scheint für den Kenner griechisch-römischer Anschauungen (vgl. Terenz Eunuch. IV 1, 10 ff. *Heus, inquit, puer Pamphilam accerse, ut delectet hic nos. Illa exclamat minime gentium in conuiuium illam*, Cicero in Verrem I 26: *negauit moris esse Graecorum ut in conuiuio uirorum accumberent mulieres*) ebenso undenkbar wie für den Kenner „orientalischer Solotänze" s. Merx Matthaeus 228. Das im Orient gelegentlich vorkommende Erscheinen von anständigen Frauen beim Männergelage (nach Herodot V 18 bei den Persern üblich,

26 Da wurde der König sehr betrübt, doch wegen seiner Schwüre und
27 wegen der Tischgäste mochte er sie nicht abweisen. Und der König
sandte alsbald einen Henker ab und trug ihm auf, seinen Kopf zu
28 holen. Da ging er hin und enthauptete ihn im Gefängnis und brachte
seinen Kopf auf einer Schüssel und gab ihn dem Mädchen und das
29 Mädchen gab ihn ihrer Mutter. Und als seine Jünger es hörten, kamen
sie und holten seinen Leichnam und setzten ihn bei in einem Grabe.
30 § **31** Und die Apostel sammelten sich (wieder) bei Jesus und be-
31 richteten ihm alles, was sie getan und gelehrt hatten. Und er sagte zu
ihnen: Kommt ihr allein beiseite an einen einsamen Ort, und ruht ein
wenig aus. Es war nämlich der Kommenden und der Gehenden eine
Menge, und sie (selbst) konnten (daher) nicht einmal zum Essen Zeit
32 33 finden. Da fuhren sie zu Schiff an einen einsamen Ort beiseite. Aber
man sah sie abfahren, und viele erfuhren es, und man eilte zu Lande
von allen Städten her dort zusammen und kam ihnen zuvor.

Einzelfälle Athenaeus deipnosoph. 13, 35 f., doch vgl. auch Esther 1 10 ff.) ist noch kein Beleg für den Tanz (gegen Windisch Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 18, 73 ff.). Außerdem ist fraglich, ob Salome noch als κοράσιον am Hofe des Stiefvaters war, und nicht vielleicht schon an Philippus verheiratet, s. Schürer I 442. Endlich zur Beurteilung der Hinrichtung vgl. Xenophon Hellen. IV 4, 2 κἂν νόμῳ τις καταγνωσθῇ, οὐκ ἀποκτιννύουσιν ἐν ἑορτῇ. Censorinus de die nat. 2: *id moris institutique maiores nostri tenuerunt, ut cum die natali munus annale genio soluerent, manum a caede ac sanguine abstinerent.* Aber die Roheit einer Hinrichtung während des Mahles ist doch keineswegs beispiellos, vgl. Diogenes Laert. Anaxarch. IX 10 2 καί ποτε ἐν συμποσίῳ τοῦ Ἀλεξάνδρου ἐρωτήσαντος αὐτόν· τί ἄρα δοκεῖ τὸ δεῖπνον, εἰπεῖν φασιν, „ὦ βασιλεῦ, πάντα πολυτελῶς· ἔδει δὲ λοιπὸν κεφαλὴν σατράπου τινὸς παρατεθεῖσθαι“. Weiteres bei Wettstein I 413 f.; Hieronymus schon vergleicht die Erzählung von Flaminius bei Livius XXXIX 43: *Placentiae famosam mulierem cuius amore deperiret in conuiuium accersitam scribit; ibi iactantem sese scorta inter caetera rettulisse ..., quam multos capitis damnatos in uinculis haberet quos securi percussurus esset. tum illam infra eum accubantem negasse unquam uidisse quemquam securi ferientem et peruelle id uidere. hic indulgentem amatorem unum ex illis miseris adtrahi iussum securi percussisse. facinus ... saeuum atque atrox, inter pocula atque epulas* etc. Für die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Erzählung besonders Hausrath Neutestamentl. Zeitgeschichte 333 und weiter Windisch a. O., dagegen besonders Merx Matthaeus 228 ff.

ἐπὶ πίνακι: eine solche Schüssel (des Gastmahls) kommt in dem Rat der Mutter v. 24 nicht vor, doch soll damit wohl nicht eine neue Grausamkeit bezeichnet, sondern nach Art der naiven Erzählung Abwechslung in die Wiederholung gebracht werden. Zur Sache vgl. Midrasch Esth. 1, 19. 21 (91[a]) bei Strack-Billerbeck I 683. **26** Die Betrübnis des Königs ist von Mc trotz Hieronymus nicht als Heuchelei gemeint, anders vielleicht bei Mt (vgl. Mt 14 9 mit 14 5). Nach Origenes (in Mt tom. X 22: οὐ πᾶσα τήρησις ὅρκων ἐστὶ καθήκουσα) usw. hätte Herodes seinen Eid brechen sollen. **27** σπεκουλάτωρ im Neuen Testament nur hier, ein aus dem Lateinischen ins spätere Griechisch übergangenes Lehnwort, bezeichnet den „Kundschafter“, den „Eilboten“; aber auch den „Scharfrichter“, vgl. Seneca de benef. III 25 *speculatoribus occurrit ... et deinde ceruicem porrexit*, und so besonders in den Märtyrerakten und im Aramäischen: Schürer I 471 ff., Wellhausen [2]

z. St., Strack-Billerbeck II 12. Zu ἐνεχθῆναι (besser als ἐνέγκαι SB) s. Blaß § 392, 4. **28** Mit den weiteren Schicksalen des Hauptes hat sich die Legende viel beschäftigt, s. Sozomenos hist. eccl. VII 21. Es gab ein Apokryphon de inuentione capitis beati I. B., vgl. decretum Gelas. IV 4 p. 225, in vDobschütz' Ausgabe in den Texten und Untersuchungen 38, 4 (1912) S. 43. 278. **29** τὸ πτῶμα: s. zu 15 45. Die Johannesjünger (2 18) beerdigen den kopflosen Leichnam; wo, sagt Mc nicht. Nach Hieronymus (Eusebius Onomasticon s. v. Σομερών 155 Kl) war es Samaria-Sebaste, *ubi sancti Joannis baptistae reliquiae conditae sunt.* Dort wären sie nach Theodoret hist. eccl. III 3 zur Zeit Julians gefunden und bis auf Bruchstücke verbrannt worden. v. **30—33** stehn nicht mit dem zuletzt Erzählten, v. 17—29, auch nicht mit v. 14—16, in Zusammenhang: wie bei Lc 9 10 10 17 sind es bei Mc die zurückkehrenden ἀπόστολοι (der Titel bei Mc nur hier, s. zu Mt 10 2), die Jesu von ihren Erfolgen berichten; bei Mt freilich berichten die Johannesjünger (nach Merx, Rauch Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 3, 303 ff. und KLSchmidt: ursprünglich) Jesu von dem Ende des Täufers und veranlassen so die Fahrt, aber zur Zeit von Mc 6 14. 31 liegt v. 17—29 vermutlich längst in der Vergangenheit. Also knüpft v. 30 wieder an 12 f. an und die Aufforderung Jesu v. 31 wird nur mit der Erholungsbedürftigkeit der Jünger, nicht mit der von Antipas drohenden Gefahr begründet. Diese Motivierung selbst scheint freilich etwas künstlich, und v. 33 erst recht, auch findet sich vor der Parallele § 39 nichts Entsprechendes; also sind die überleitenden Verse hier als „redaktionelle Verknüpfungsarbeit" anzusehn, vgl. auch Ed. Meyer I 138 A. 1. Die Situation von v. 34—44 erforderte ja einen ἔρημος τόπος, eine Volksmenge, Jesus und seine Jünger. συνάγονται: am See, an welchem Ufer wird nicht gesagt; Mc denkt aber doch wohl an die Gegend bei Kapernaum. ἀπήγγειλαν αὐτῷ πάντα ὅσα κτλ. (so SBD it syr^{s}): die Lesart von A πάντα (nämlich vom Ende des Täufers) καὶ ὅσα κτλ. (nämlich von ihrer eigenen Wirksamkeit) will Wohlenberg vorziehen. **31** f. δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ' ἰδίαν ... καὶ ἀναπαύσασθε (ὑπάγωμεν ἀναπαύεσθαι(?) D it^{var} syr^{s} ist wohl stilistische Korrektur): nach HHoltzmann und Wendling Benutzung des Logions Mt 11 28. εἰς ἔρημον τόπον (Mt): εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά Lc. Harmonisten denken an die einsame Niederung El-baṭîḥâ am Nordostufer südlich von Bethsaida. Indessen sagt Mc 31 f. (Mt) weder, daß eine Fahrt quer über den See (εἰς τὸ πέραν) gemeint ist, noch weist die Speisungsgeschichte selbst mit Bestimmtheit auf das Ostufer als Schauplatz hin (vgl. zu v. 45). Die Topographie ist eben nicht deutlich. Der Zulauf wird geschildert wie 1 33 2 1 f. 3 20. εὐκαίρουν (εὐκαίρως εἶχον D): s. Moulton-Milligan. **33** Nachdem erst „man" die Abfahrt sieht, daraufhin viele es erfahren (ἔγνωσαν B*D vgl. ἀκούσαντες Mt γνόντες Lc; nicht ἐπέγνωσαν = sie erkannten sie), findet auf Grund weiterer Verbreitung der Nachricht eine förmliche Wallfahrt nach dem wahrscheinlichen Landungspunkte statt, wo die Menge dann noch vor Jesus angelangt sein soll. Das sieht sehr künstlich aus, vgl. Wohlenbergs Erklärungsversuch und Merx z. St. **VI 34—VII 37** Erste Ausführung des Itinerars, s. zu 6 1. **34—44** Die Speisung der Fünftausend, die bei Mc 8 1—10 Mt 15 32—39, nicht auch bei Lc Jo, eine Dublette mit andern Zahlen erhält, kann nicht wohl aus der an sich schon fraglichen (s. zu v. 45) Uebersetzung: Bethsaida = „Haus des Proviants" οἶκος ἐπισιτισμοῦ Onomastica sacra ed. Lagarde 174, 7 (Nestle Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 7, 185) herausgesponnen sein. Sie darf auch nicht einfach aus einem alttestamentlichen Vorbild abgeleitet werden, d. h. weniger der Erzählung vom Manna Ex 16 4 oder dem Wunder des Elia III Regn 17 8—16, vgl. auch IV Regn 4 1—6 1, als der Wundererzählung IV Regn 4 42—44 καὶ ἀνὴρ ... ἤνεγκεν πρὸς τὸν ἄνθρωπον

34 § **32** Und als er ausstieg, sah er eine große Menge, und empfand Mit-
leid mit ihnen — denn sie waren »wie Schafe ohne Hirten« — und
35 begann sie viel zu lehren. Und als es schon späte Stunde war, traten
seine Jünger zu ihm und sagten: Die Gegend ist öde und die Stunde
36 schon spät, entlaß sie, damit sie in die Höfe und Dörfer ringsum
37 gehn und sich was zu essen kaufen. Er antwortete ihnen und sagte:
Gebt (doch) ihr ihnen zu essen! Da sagten sie zu ihm: Sollen wir
etwa hingehn und für zweihundert Denare Brot kaufen und ihnen zu
38 essen geben? Er sagte zu ihnen: Wieviel Brote habt ihr? geht hin (und)
seht nach! Und sie vergewisserten sich und sagten: Fünf, und zwei
39 Fische. Da befahl er ihnen, alle zum Sitzen zu bringen in lauter Tisch-
40 gesellschaften auf dem grünen Rasen. Und sie lagerten sich in lauter
41 Gruppen zu je hundert und je fünfzig. Da nahm er die fünf Brote und
die zwei Fische, blickte auf zum Himmel und sprach den Segen, und
brach die Brote und gab sie den Jüngern, um sie ihnen vorzulegen;
42 und die zwei Fische teilte er allen aus. Und alle aßen und wurden
43 satt. Und man hub an Brocken auf zwölf volle Körbe und etwas Fisch;

τοῦ θεοῦ πρωτογενημάτων εἴκοσι ἄρτους κριθίνους καὶ παλάθας· καὶ εἶπεν· δότε τῷ λαῷ καὶ ἐσθιέτωσαν. καὶ εἶπεν ὁ λειτουργὸς αὐτοῦ· τί; δῶ τοῦτο ἐνώπιον ἑκατὸν ἀνδρῶν; καὶ εἶπεν· δὸς τῷ λαῷ καὶ ἐσθιέτωσαν, ὅτι τάδε λέγει κύριος· φάγονται καὶ καταλείψουσιν. καὶ ἔφαγον καὶ κατέλιπον κατὰ τὸ ῥῆμα κυρίου. Kann man annehmen, daß unter Einfluß dieser und entsprechender profaner Erzählungen ein historischer Vorgang so ins Legendäre verändert worden sei? Das Motiv der wunderbaren Vermehrung z. B. bei Pomponius Mela III 87 *est locus adparatis epulis semper refertus . . ., Heliu trapezan adpellant, et quae passim adposita sunt, adfirmant innasci subinde divinitus*, Ovid metam. VIII, 679 *Interea totiens haustum cratera repleri Sponte sua, per seque vident succrescere uina* Joma 39ª *zur Zeit Simeons des Gerechten lag ein Segen auf den beiden Pflingstbroten und den 12 Schaubroten, so daß die Priester, die für ihr Teil ein Stück von Olivengröße empfingen, sich satt aßen, ja daß noch Reste übrig blieben;* weitere Parallelen, besonders auch indische s. bei Bultmann 144, Haas Zeitschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft 29, 193 ff. und Das Scherflein der Witwe 36 ff., weitere Literatur bei Clemen 237. War dann historisch etwa dies, daß Jesus bei einer bestimmten Gelegenheit auch einmal die ganze Zuhörerschaft „an der Mahlzeit, die er sonst mit seinen Jüngern hielt", hat teilnehmen lassen (Wellhausen), ἵνα φανῇ μὴ μόνον ψυχῶν ἀλλὰ καὶ σωμάτων κηδόμενος Theodor. Heracl. Catene 127? Oder daß er eine sakramentale Handlung zur Vorbereitung auf das kommende Gottesreich vorgenommen hat (ASchweitzer)? Oder hat die Erzählung gar keinen geschichtlichen Kern, sondern ist sie ein symbolisch-mystisch-typisches Gemälde: die Gemeinde lebt von dem unerschöpflichen Worte des Herrn (so Loisy)? Ueber Anlehnungen an den Abendmahlsbericht s. zu v. 40 f. **34** Daß v. 34 nicht reine Ueberleitung der Evangelisten ist, zeigt die Parallele 8 1 f., nach der die große Menge und das Mitleid Jesu zur älteren Ueberlieferung gehörten. Das Mitleid wird 8 1 f. motiviert durch den Anblick der Hungrigen, hier dagegen durch den der hirtenlosen Schafe (vgl. Num 27 17 III Regn 22 17 Ez. 34 6). und so auch Mt 9 36. **35** f. ὥρα πολλή, vgl. Dionysius Hal. antiqu. II 54 ἐμάχοντο ἄχρι ὥρας πολλῆς, wird von ὀψία v. 47 unterschieden; die

vorgerückte Stunde kehrt 8 1 f. nicht wieder. ἀπόλυσον (ἀπολύειν wie 6 45 8 3. 9 Tob 10 12 S Moulton-Milligan) κτλ.: daß Jesus erst durch die Jünger zum Eingreifen veranlaßt wird, scheint gegenüber 8 1 ff. Jo 6 1 ff. das Ursprüngliche zu sein (Bultmann 36). Im übrigen erhöht die Unterredung mit den Jüngern die Spannung. κύκλῳ (Lc): ἔγγιστα D. **37** δότε: Mt bringt vorher die unnötige Erläuterung: οὐ χρείαν ἔχουσιν ἀπελθεῖν. Die dreiste Gegenfrage ἀπελθόντες — φαγεῖν scheint bei Mc einen einzigen Satz zu bilden, einerlei ob man δώσωμεν SBD oder δώσομεν A liest. δηναρίων (Latinismus Blaß § 5, 1) διακοσίων bezeichnet kaum den wirklich vorhandenen Inhalt der Reisekasse, sondern eine ganz unerschwingliche Summe: 200 Denare = ca. 200 Francs = 160 Mark! Vgl. 14 5. **38** Bei Mc, auch 8 5 = Mt 15 34, fragt Jesus, nach Mt Lc machen die Jünger (bei Jo: Andreas) ungefragt den Hinweis auf die Vorräte. Die Fische sollen wohl gekochte Jo 21 9. 13 oder gepökelte Zukost sein. **39** f. Schilderung eines Mahles im Freien, vgl. Athenaeus 11, 1 κατακλίνας ἐν τῇ πόᾳ (... κατακλάσας ... παρέθηκε κτλ.), Ovid fast III 525 *Plebs venit ac viridas passim disiecta per herbas | Potat* etc. ἀνακλῖναι AD besser als ἀνακλιθῆναι SB Mt Blaß § 392, 4. Die distributive Verdoppelung συμπόσια συμπόσια wie πρασιαὶ πρασιαί statt ἀνὰ oder κατὰ σ. (so D) und π. (so S) stammt hier wie Ex 8 14 IV Regn 3 16 17 29 Mc 6 7 Mt 13 30 v. l. δεσμὰς δεσμάς, wohl aus semitischer Grundlage, doch entspricht sie auch dem normalen Volksgriechisch, s. Moulton 156 Blaß § 493, 2; ganz anderer Art ist der von Radermacher [2] 72 angeführte Gebrauch κατὰ γενεὰν καὶ γενεάν usw. (semitisch!). πρασιά = das Gartenbeet bezeichnet nicht die rechteckige Form (so Euthymius) oder die Buntheit der einzelnen Gruppen, sondern die reihenweise Anordnung, wie in einer Pflanzung, vgl. Strack-Billerbeck II 13. ἀνέπεσαν (wie 8 6 P. Par. 51, 5 Lucian asin. 23, von Phrynichus verworfen). ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ: nur malerische Ausgestaltung oder ungewollte Kalenderangabe? aber was würde sie besagen? vgl. KLSchmidt 191. κατὰ ἑκατὸν κ. κ. πεντήκοντα: Merx denkt an ursprünglich 50 Gruppen zu je 100 Mann: das wäre die Zahl von v. 44. **41** Der Aufblick zum Himmel — nach Dibelius „wunderkräftiges Mittel“ — ist erst aus unserer Erzählung in die alten Abendmahlsliturgien übergegangen, Brightman Liturgies p. 20, 51, 133. εὐλόγησεν Mt Lc vgl. Mc 8 7 = εὐχαριστήσας Jo vgl. Mc 8 6 Mt 15 36, dieselbe Variante im Abendmahlsbericht 14 22 ff. Das εὐχαριστεῖν ist nicht ein nachträgliches Dankgebet, sondern das Segnen geschah eben in der Form der Danksagung. Das Brotbrechen ist nicht etwas dem Abendmahl Eigentümliches, vgl. auch Lc 24 30 Act 27 35 Berachoth 46[a] *R. Jochanan sagte: Der Hausherr bricht das Brot, und wer das Brot bricht, sagt R. Huna von Babylon, der spreche den obigen Segen*; Weiteres bei Strack-Billerbeck I 685. Von einer Tischgemeinschaft braucht nur einer für alle zu beten. **42** χορτάζεσθαι klassisch von Tieren gebraucht = „gemästet werden“, später „sich sättigen, essen“, Kennedy Sources of New Testament Greek 82. Das Sattwerden beglaubigt das Wunder, nach ASchweitzer wäre es gerade ein Mißverständnis: jeder bekam nur ein Stückchen von der sakramentalen Gabe! **43** Noch eine abschließende Beglaubigung des Wunders: ἵνα μήτις φαντασίαν εἶναι νομίσῃ τὸ γεγονός Catene 116. Es bleibt nicht nur überhaupt etwas übrig (so IV Regn 4 43 f.), sondern sogar viel mehr, als vor Beginn der Speisung vorhanden war! Das gleiche Motiv in der indischen Parallele bei Haas a. O. und in einer Traubenspeisung bei Hieronymus vita Hilar. 27: *erant autem qui vescebantur non minus tribus milibus. cumque centum lagenis fuisset aestimata integra adhuc vinea, post dies viginti trecentas facit.* Darüber, daß es als Pflicht bei den Rabbinen galt, die auf die Erde gefallenen Brocken zu sammeln, vgl. Strack-Biller-

44 45 und dabei waren die Esser fünftausend Mann. § **33** Und alsbald
nötigte er seine Jünger ins Schiff zu steigen und vorauszufahren hin-
46 über nach Bethsaida, während er das Volk entließe. Und als er sie
verabschiedet hatte, begab er sich auf einen Berg, um zu beten. Und
47 am Abend war das Schiff mitten auf dem See, und er allein an Land.
48 Und da er sah, wie sie beim Fahren in Bedrängnis waren — der Wind
stand ihnen nämlich entgegen — kam er um die vierte Nachtwache zu
49 ihnen, auf dem See wandelnd; und er wollte an ihnen vorbeigehn. Als
sie ihn aber auf dem See wandeln sahen, meinten sie, es sei ein Ge-
50 spenst, und schrien auf; alle nämlich hatten sie ihn gesehn und sich
entsetzt. Er aber redete sie alsbald an und sagte zu ihnen: Seid getrost,
51 ich bin es, fürchtet euch nicht! Und er stieg zu ihnen ins Schiff, da
52 legte sich der Wind. Und sie gerieten ganz über die Maßen außer sich;
sie waren nämlich bei den Broten noch nicht zur Einsicht gekommen,

---

beck I 687. κλάσμα: s. Moulton-Milligan; die semitisch klingende Konstruktion des Mc — δώδεκα κοφίνων πληρώματα ist Apposition zu κλάσματα, ähnlich 7 7 8 8 — wird von Mt Lc Jo, auch Mt 15 37, in verschiedener Art erleichtert. κόφινος, Charakteristikum des Juden vgl. Juvenal III 14: *Judaeis quorum cophinus faenumque supellex* und Martial Epigr. V 17, 4 *nupsisti, Gellia, cistifero*, wechselt mit σφυρίς 8 8. Zwölf Körbe als runde Zahl, oder nach der Zahl der Apostel? **44** 5000 (nach Mt Lc Jo „ungefähr") Mann, etwa den fünf Broten entsprechend (so Origenes)? Sind die Ziffern gegen § 39 retuschiert? Mt vergrößert die Zahl der ἄνδρες 14 21 und 15 38 noch durch Weiber und Kinder. 500 Esser in der indischen Parallele bei Haas a. O. **45–52** Bei Lc fehlt alles, was den §§ 33–42 unseres heutigen Mc entspricht (und z. B. nach Loisy auch im Mc einst nicht gestanden hätte). So zuerst die Erzählung vom Wandeln auf dem See, die vermutlich nicht erst von Mc mit § 32 verbunden worden ist (auch auf die Speisung § 39 folgt eine Ueberfahrt § 40. Ueber Redaktionsspuren s. zu v. 45). Kann die Erzählung eine „gesteigerte Variante" zu § 25 sein, da bei ihr das Seewandeln im Mittelpunkt steht und nicht die Seenot (nach Bultmann wäre das Sturmmotiv überhaupt erst aus § 25 eingetragen)? Mc will mit dem Seewandeln wiederum von einem Wunder berichten, das den υἱὸς τοῦ θεοῦ offenbart; vgl. z. B. Dio Chrys. III 30 von Xerxes: τῶν ὑπὸ τὸν ἥλιον ἀνθρώπων ἐκεῖνός ἐστιν ἰσχυρότατος καὶ μηδὲ τῶν θεῶν αὐτῶν ἥττονα ἔχων δύναμιν, ᾧ γε ἔνεστι καὶ τὰ ἀδύνατα δοκοῦντα ποιῆσαι δυνατά· εἰ βούλοιτο, πεζεύεσθαι μὲν τὴν θάλατταν, πλεῖσθαι δὲ τὰ ὄρη, von einem Dämon P. Berol. I 120 πήξει δὲ ποταμοὺς καὶ θάλασσαν . . . ὅπως διατρέχῃς, vgl. Reitzenstein Hellenistische Wundererzählungen 125, Weiteres bei Bultmann 145. An eine Herausspinnung aus dem περιπατῶν ὡς ἐπ' ἐδάφους ἐπὶ θαλάσσης Job 9 8 ist nicht zu denken. Wohl aber fragt sich, ob Uebertragung einer vorhandenen Wundererzählung auf Jesus stattgefunden hat (vgl. z. B. Lucian philops. 13 εἶδες . . τὸν ὑπερβόρεον ἄνδρα πετόμενον ἢ ἐπὶ τοῦ ὕδατος βεβηκότα; weitere, auch indische Parallelen bei Bultmann, Literatur bei Clemen 238 ff.). Oder ob doch der Nachklang eines historischen Vorgangs vorliegt (nach Kreyenbühl Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 9, 257 ff. eine Verarbeitung des ältesten Auferstehungsberichts des Petrus, d. h. des Mt 14 22–33 aufbewahrten; nach Rust Wunder der Bibel I 57 f. Rest einer ursprünglichen Vision). Die auch nach Loisy eigentlich zu den Auferstehungsgeschichten gehörige Erzählung mag auch

schon bei Mc eine symbolische Nebenbedeutung gehabt haben. **45** ἠνάγκασεν ... ἐμβῆναι ... ἕως αὐτὸς ἀπολύει τὸν ὄχλον: die Motivierung der Trennung ist neben 4 36 auffallend und neben 6 46 eigentlich überflüssig, also vielleicht Redaktionsarbeit. εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν (Βησσαϊδάν D) kann lediglich heißen: hinüber zu dem am Einfluß des Jordans in den See gelegenen Bethsaida = „Fischhausen" im Gebiet des Philippus, der dieses Dorf umgebaut und als Stadt zu Ehren der Tochter des Augustus Julias genannt hatte, vgl. Josephus Ant. XVIII 2, 1. Freilich, wenn § 32 schon am Ostufer spielte (s. zu 31 f.), könnte εἰς τὸ πέραν (om syr^{s}) hier nicht in dem Vollsinne einer Querfahrt über den ganzen See verstanden sein. Deshalb und weil v. 53 gar nicht in Bethsaida-Julias gelandet wird, läßt Mt πρὸς Βηθσαϊδάν aus, setzt Jo 6 17 εἰς Καφαρναούμ, und postulieren die Erklärer z. T. ein westliches Bethsaida τῆς Γαλιλαίας (vgl. Jo 12 21) bei Kapernaum oder wollen sie in πρὸς Βηθσαϊδάν den Sinn hineinquälen „an einer Stelle des Westufers, die Bethsaida gegenüber liegt" (so Wohlenberg), aber dagegen s. Buhl Geogr. 242, Schürer II 208. **46** ἀποτάττεσθαι spätgriechisch s. Lobeck Phrynichus p. 24; αὐτοῖς ist, mit Mt, ad sensum auf τὸν ὄχλον zu beziehen. Mc (Mt) erzählt mit schriftstellerischer Freiheit sowohl was mit Jesus geschehen ist, als was die Jünger erlebt haben, Jo 6 redet nur vom Standpunkt der Jünger aus. **47** f. Jesus sieht trotz der ὀψία, wie der konträre Wind die fahrenden (rudernden?) Jünger in Gefahr bringt: βασανίζεσθαι muß nach Mt 14 24 passivisch verstanden werden (ursprünglich parataktisch: βασανιζομένους καὶ ἐλαύνοντας D?). Mc und Mt zählen hier wie 13 35 nach griechisch-römischem System vier Nachtwachen, dann wäre es also nach 3 Uhr morgens: ***ostendit tota nocte periclitatos*** Hieronymus, vgl. Catene 330 τέσσαρας ἡ θεία γραφὴ φυλακὰς λέγει τῆς νυκτός, εἰς τρεῖς τὰς ὥρας ἑκάστην διαιροῦσα· τετάρτην οὖν λέγει τὴν μετὰ τὴν ἐννάτην ὥραν, τὴν δεκάτην ἢ τὴν μετ' ἐκείνην (ebenso Macarius Magnes III 6 Act 12 4 vgl. Blaß); die populären Bezeichnungen der vier s. 13 35. Lc 12 38 scheint dem älteren jüdischen System dreier Nachtwachen zu folgen, vgl. φυλακὴ μέση Jud 7 19 Strack-Billerbeck I 688 ff. καὶ ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς: wohl nicht falsche Wiedergabe des aramäischen עבר für „er wollte sie hinüberbringen" (so Merx), auch nicht als Glaubensprüfung zu verstehen, oder mit Strauß, Wellhausen zu erklären: er wollte die Jünger überholen und am andern Ufer überraschen. Vielleicht ältester Zug, der schon in 48^{a} mißverstanden ist, nämlich: Jesus kehrt quer über den See trockenen Fußes zurück, indem er sich dabei selbstverständlich seiner Wunderkraft bedient; diese Auswirkung göttlicher Macht war eigentlich nicht für andere bestimmt, und erst die Not der Jünger veranlaßt Jesus, sowohl das Seewandeln aufzugeben, als auch den Jüngern Einblick in das Wunder zu gestatten? So Windisch Nieuw Th. Tijdskrift 1920, 298 ff. **49** φάντασμα (auch Mt) Job 20 8 Sap 17 15 = δαιμόνιον syr^{s} (δαιμόνιον ἀσώματον Hebräerev. 22 Kleine Texte 8^{2}, 8 vgl. Merx Matthäus 235) = πνεῦμα Lc 24 37 Job 4 15 = φάσμα Sap 17 4. P. Lond. I p. 102 579 f. gibt das Rezept eines Φυλακτήριον πρὸς δαίμονας πρὸς φαντάσματα πρὸς πᾶσαν νόσον καὶ πάθος, Plutarch Dion p. 958 d φάντασμα δαίμονος: das Wort kann subjektive wie objektive „Erscheinungen" bezeichnen. Hier handelt es sich „nicht um die Einbildung eines Einzelnen", wie **50** nachträglich konstatiert. Mt schließt die Episode vom versinkenden Petrus an. ἐγώ εἰμι: wohl in dem Sinne von ἐγώ εἰμι αὐτός Lc 24 39. **51** ἀνέβη κτλ. (anders Jo 6 21): die Demonstration des geschehenen Wunders. **52** λίαν ἐκ περισσοῦ (ἐκ περισσοῦ om SB : in Mc' Stil Nach Mc befällt die Jünger wie 4 41 ein verständnisloses Staunen. Mach Mt dagegen wären sie Jesu mit den Worten ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ zu Füßen gefallen, eine Vorwegnahme des Petrusbekenntnisses, die nicht

53 vielmehr war ihr Herz verhärtet. § 34 Und hinübergefahren ans
54 Land, kamen sie nach Gennesaret und legten an. Und als sie aus dem
55 Schiff gestiegen waren, erkannten ihn die Leute alsbald und liefen um-
her in der ganzen Gegend und machten sich daran die Kranken auf
56 ihren Betten umherzutragen (dahin), wo sie hörten, daß er sei. Und wo
er in Dörfer oder Städte oder Höfe kam, setzten sie die Kranken auf die
Straße und baten ihn, daß sie auch nur eine Quaste seines Kleides
anrühren dürften; und alle, die daran rührten, wurden gesund.
7 § 35 Und die Pharisäer und einige von Jerusalem gekommene
2 Schriftgelehrte versammelten sich bei ihm. Und da sie einige seiner
Jünger mit unreinen, das heißt mit ungewaschenen Händen essen sahen
3 — die Pharisäer nämlich und die Juden überhaupt essen nur, wenn
sie sich mit einer Handvoll die Hände gewaschen haben, indem sie die
4 Ueberlieferung der Alten beobachten; und, (wenn sie) von der Straße
(kommen), essen sie nur, wenn sie sich abgespült haben und (noch) vieles
andere haben sie zu beobachten überkommen, Abspülungen von Bechern
5 und Krügen und Kupfergeschirr — und da befragten ihn die Pharisäer
und die Schriftgelehrten: Warum wandeln deine Jünger nicht nach der
6 Ueberlieferung der Alten, sondern essen mit unreinen Händen? Er sprach

zu Mc 8 29 (auch nicht zu Mt 16 17?) paßt. ἀλλ' ἦν (SB ἦν γὰρ AD) αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη (8 17) s. zu 3 5. **53—56** Jedenfalls ein Sammelbericht wie 37 ff. usw., den Mc entweder schon übernommen, oder selbst gebildet hat, um für sein antipharisäisches Redestück 7 1—23 eine „annehmbare Situation zu schaffen" (Wellhausen). **53** καὶ διαπεράσαντες ἐπὶ τὴν γῆν ἦλθον εἰς Γεννησαρέτ (vielleicht richtiger Γεννησάρ D it^{var} syr^{s}, vgl. zu 1 16): gemeint ist vermutlich die südlich von Kapernaum gelegene äußerst fruchtbare und damals dichtbevölkerte Ebene El-ǧuwêr, s. Buhl Geogr. 37. 114 Dalman Orte und Wege 118. Waren die Jünger v. 45 nach Bethsaida-Julias dirigiert und kommen sie, ohne daß von einer Aenderung der Absicht oder einem Verschlagenwerden etwas zu merken ist, v. 53 nach der Landschaft Gennesaret, so ist das ein Widerspruch, den allerdings Mt Jo nicht haben und auch nicht D it^{var}, die hinter διαπεράσαντες ein ἐκεῖθεν d. h. von Bethsaida einschieben, s. oben. **56** ἀγοραί im strengen Sinne des Wortes hatten die ἀγροί nicht, daher ersetzen D it^{var} es durch πλατειαι d. h. „Straßen" (vgl. auch syr). Vgl. dazu Act 5 15, aber auch die babylonische Sitte bei Herodot I 197 τοὺς κάμνοντας ἐς τὴν ἀγορὴν ἐκφορέουσι· οὐ γὰρ δὴ χρέονται ἰητροῖσι· προσιόντες ὦν πρὸς τὸν κάμνοντα συμβουλεύουσι περὶ τῆς νούσου . . . σιγῇ δὲ παρεξελθεῖν τὸν κάμνοντα οὔ σφι ἔξεστι, πρὶν ἂν ἐπείρηται, ἥντινα νοῦσον ἔχει. Zum Erfassen der Quaste des Kleides s. zu 5 27. **VII 1—23** Ohne inneren Zusammenhang schließt sich an § 34 ein weit ausgesponnenes, alte Jesusworte verarbeitendes Streit- und Schulgespräch. Die vorwurfsvolle Frage von Gegnern, warum die Jünger Jesu nicht nach der Ueberlieferung der Alten wandeln (5), wird zur Einleitung auf den besonderen Anlaß zurückgeführt, daß die Jünger mit „unreinen" Händen gegessen haben (1—4). Die Antwort Jesu (6—13) behandelt, ohne Beziehung auf den besonderen Anlaß, die allgemeine und echtjüdische Frage nach dem Recht menschlicher παράδοσις. Und zwar ist v. 6—8 ein ganz radikaler Gegenangriff: Ihr Heuchler, die ihr, nach des Propheten Wort, auf Menschengebote achtet und Gottes Willen darüber vernachlässigt! Daneben tritt in den neu anhebenden vv. 9—13

eine parallele, vielleicht sekundäre Ausführung (etwa aus einer Antithesensammlung, vgl. v. 13^b, so Albertz, während andere gerade 9—13 für den echten Kern halten; Kontamination zweier Quellen nimmt auch EdMeyer II 427 A. 3 an). Sie zieht das Beispiel des rabbinischen Korbangelübdes heran, um die Beiseiteschiebung des durch Mose gedolmetschten Gotteswillens zu erhärten. Mit einem neuen Anfang 14 wird vor anderer Zuhörerschaft ein Ausspruch getan (15), der scheinbar zu dem besonderen Anlaß des Streitgespräches, der Frage nach Rein und Unrein, zurücklenkt. In der Tat aber ist doch nicht 15 die Antwort auf 5 (so daß 6—14 als Einschub zu betrachten wären): hier handelt es sich um die rituelle Reinheit von Personen, in 15 um die Reinheit von Speisen. Der Spruch lehnt die Existenz von verunreinigenden Speisen völlig ab (15^a vgl. 16^b), weil vielmehr alle Verunreinigung auf das Innere des Menschen (moralisch, nicht physisch: gegen Loisy) zurückgeht. In einem Anhang (so die meisten) wird dieser Spruch in esoterischer Belehrung nach seinen beiden Hälften erläutert: 15^a in den für Jesus wohl zu derben Versen 17—19, 15^b in den hellenistischen Geist verratenden 20—23. Außerkanonische Aussprüche Jesu vgl. z. B. im Traktat Aboda zara 16^a. 17^a (Kleine Texte 11, 5) und im P. Oxy. 840 (Kleine Texte 31). **1** ἐλθόντες ἀπὸ Ἱεροσολύμων scheint sich nur auf τινὲς τῶν γραμματέων zu beziehen, wie 3 22 (gegen Mt). **2** Der acc. c. inf. wird auch schon klassisch unter Umständen durch den acc. c. ὅτι vertreten (Baß § 476, 1), so daß solche Konstruktionen wie 7 2 11 32 12 34 nicht unbedingt als Semitismen nach dem Muster von Gen 1 4 (καὶ ἴδεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν) aufzufassen sind. v. 2 in Verbindung mit v. 5 ergibt ein starkes Anakoluth. Deshalb schieben D it usw. am Schluß von v. 2 *tadelten sie es* ein, und lesen A^{corr} (syr^s) in v. 5 ἔπειτα statt καί [1]. Der Ausdruck κοινός, s. zu Rm 14 14, wird für diesen besonderen Fall als „ungewaschen" interpretiert, womit aber nicht die materielle (so wohl Homer I 577 u. ö.), sondern die rituelle Unreinheit bezeichnet werden soll. **3** f. Interpretament zugunsten nichtjüdischer Leser sind auch v. 3. 4, denen bei Mt nichts entspricht. Zur Sache vgl. Exkurs zu 2 16, Schürer II 560—565, Strack-Billerbeck I 695 ff. πάντες οἱ Ἰουδαῖοι entspricht nicht der Wirklichkeit — denkt Mc an die Diasporajuden des Westens, die überwiegend Pharisäer waren? πυγμῇ (om syr^s, πυκνά S vulg syr^p = „häufig, tüchtig" vgl. Lc 5 33) wohl nicht: „die eine geballte Faust (πυγμή) in der hohlen Hand drehend", oder „bis zum Ellbogen" oder „Handknöchel" (so Euthymius und die rabbinischen Stellen bei Lightfoot Horae I 618, dagegen Strack-Billerbeck II 13 f.), sondern: „mit einer Handvoll" d. h. Wasser, falls es sich nicht um die Lizenz einer trockenen Abreibung handelt, s. Schultheß Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 21, 232 f. ἀπ' ἀγορᾶς (+ ὅταν ἔλθωσιν D it^{var}) prägnant vgl. 10 10 Sir 31 30 Epictet III 19 5 ἂν μὴ εὕρωμεν φαγεῖν ἐκ βαλανείου κτλ., also = sie selbst vom Markt kommend, nicht = Speisen vom Markt her; Radermacher[2] 12 vergleicht ἀπὸ δείπνου = „nach dem Essen" und übersetzt: „nach dem Marktbesuch". Für ῥαντίζεσθαι SB haben βαπτίζεσθαι AD it syrr. Zu der Reinigung der Personen kommen mit ἄλλα πολλά noch andere Reinigungsvorschriften. ξέστης = *sextarius* ein römisches Hohlmaß von ca. $^1/_2$ Liter Inhalt, hier weniger ein Maß als ein Hausgerät. AD it fügen hinzu καὶ κλινῶν = „Betten" oder „Tischlager". Vgl. z. B. auch Aboda zara V 12: *wenn jemand Geschirr von einem Heiden kauft, so soll er das eintauchen, was man einzutauchen pflegt; was man mit heißem Wasser auszuspülen pflegt, mit heißem Wasser ausspülen* usw. **5** Die Frage entspringt wie die in c. 2. 3 feindlicher Gesinnung. περιπατεῖν κατά = הלך ב in ethischem Sinne nur hier bei den Synoptikern, ganz geläufig dagegen bei Paulus und Johannes. **6** f. Der Wahrheit gemäß hat schon Jesaja diese Heuchler (so nennen die

zu ihnen: Mit Recht hat Jesaias in bezug auf euch Heuchler geweis-
sagt, wie geschrieben steht: »dies Volk ehrt mich mit seinen Lippen,
7 »ihr Herz aber ist weit weg von mir; vergebens ehren sie mich mit
8 »ihrem Lehren von Menschengeboten.« Gottes Gebot laßt ihr außer
9 acht und beobachtet die Ueberlieferung der Menschen. Und er sprach
zu ihnen: Setzt ihr (etwa) mit Recht Gottes Gebot außer Kraft, um
10 (nur ja) eure Ueberlieferung zur Geltung zu bringen? Moses zum Beispiel
hat gesagt: »ehre deinen Vater und deine Mutter«, und: »wer Vater
11 »oder Mutter schmäht, soll des Todes sterben«. Ihr aber sagt: wenn
(einmal) jemand zu Vater oder Mutter gesagt hat, Korban, das heißt Opfer,
12 sei, was dir von mir zu Gute gekommen wäre — dann laßt ihr ihn
13 für seinen Vater oder seine Mutter nichts mehr leisten, so daß ihr
Gottes Wort durch eure Ueberlieferung, die ihr überliefert habt, un-
14 gültig macht; und ähnliche solche Dinge tut ihr viel. Und wieder (ein-
mal) rief er die Menge herbei und sprach zu ihnen: Hört mir alle zu,
15 und faßt es! Nichts was von außerhalb des Menschen in ihn hinein-
kommt, kann ihn verunreinigen, sondern, was aus dem Menschen her-

Pharisäer ihrerseits Ps Sal 4 7 ihre Gegner) angeklagt, ihre Menschensatzung über die wahre Gottesverehrung zu stellen. Die Stelle Is 29 13 ist also als eine direkte Weissagung auf die Pharisäer gefaßt. Der Text weicht dabei sowohl mit LXX vom Hebräer (μάτην wäre וַתְּהִי statt hebr. וַיְהִי) ab als auch von LXX: ἐγγίζει μοι ὁ λαὸς οὗτος (ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ), (καὶ) ἐν τοις χείλεσιν αὐτῶν τιμῶσίν με, ἡ δὲ καρδία . . . (= Mc, aber dann:) διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας. Man wird also wohl nicht mit Sicherheit behaupten dürfen, daß dieser Spruch nur für einen Benutzer der LXX brauchbar gewesen sei. V. 8 ergibt sich als kurzer Sinn des längeren alttestamentlichen Zitates; AD it^{var} schieben ergänzend 4^b + 13^b ein. **9** Derselbe Satz, der in v. 6—8 als Schluß erscheint, wird in dem neuen Abschnitt v. 9—13 an den Anfang gesetzt, und hier nachträglich aus dem tatsächlichen Verhalten der Pharisäer gegenüber dem Mosegesetz und ihrer παράδοσις gerechtfertigt. In v. 6—8 heißt es immer παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων oder τῶν ἀνθρώπων, in v. 9—13 π. ὑμῶν. Das καλῶς kann nicht gut ironisch (so Blaß § 495, 2), anders als v. 6, gebraucht sein; also muß v. 9 als Frage gelesen werden. τηρήσητε ist schlechter als στήσητε D syr^s vgl. Blaß Textkritische Bemerkungen 62. **10** Μωυσῆς (ὁ θεός Mt): die ἐντολὴ τοῦ θεοῦ ist die von Mose übermittelte. ἐκ δύο νομίμων ἀπαιτεῖ τὴν εἰς γονέας τιμὴν κατὰ βούλησιν θεοῦ, ἑνὸς μὲν τοῦ κελεύοντος οὕτω ποιεῖν (= Ex 20 12 Dt 5 16), ἑτέρου δὲ τοῦ τιμωρουμένου τὸν ⟨τὸ⟩ ἐναντίον ποιοῦντα (= Ex 21 16) Catene 334. Nach Dt 27 16 LXX wäre ὁ κακολογῶν = ὁ ἀτιμάζων, vgl. auch Moulton-Milligan; dagegen sprechen die rabbinischen Parallelen bei Strack-Billerbeck I 709 f. für „verwünschen". **11** Gott nimmt schon das Schmähen so ernst, ihr tut gerade das Gegenteil. Daß speziell das 4. Gebot nach rabbinischer Auffassung gegenüber den Satzungen des Gelübdewesens und anderen zurückzustehn hatte, zeigt Strack-Billerbeck I 717. Die Mischung zweier Konstruktionen (Blaß § 470, 3) in ὑμεῖς δὲ λέγετε· ἐὰν εἴπῃ . . . οὐκέτι ἀφίετε . . ποιῆσαι ist schwerer als der Text des Mt; Wellhausen streicht λέγετε (wodurch aber der Gegensatz zu 10 Μωυσῆς γὰρ εἶπεν zerstört wird), S schiebt ein erleichterndes οὐδέν ἐστιν ein = „der tut wohl", Wohlenberg möchte ἀφίεται lesen.

Für KOPBAN ὅ ἐστιν δῶρον hat Mt nur das Interpretament δῶρον. Sowohl κορβᾶν (vgl. קָרְבָּן und קָרְבָּן im Alten Testament = δῶρον LXX) wie κορβανᾶς sind Transliterationen aus dem Semitischen. Erstere findet sich noch bei Josephus Ant. IV 4, 4 οἱ κορβᾶν αὐτοὺς ὀνομάσαντες τῷ θεῷ (δῶρον δὲ τοῦτο σημαίνει καθ' Ἑλλήνων γλῶτταν), c. Apion. I 22, Cyprian de opere et eleemos. 15; letztere in der Bedeutung „der Tempelschatz" Mt 27 6 Josephus Bell. II 9, 4. Nach Theophrasts Exzerpt bei Josephus c. Apion. I 22 κωλύουσιν οἱ Τυρίων νόμοι ξενικοὺς ὅρκους ὀμνύειν, ἐν οἷς μετά τινων ἄλλων καὶ τὸν καλούμενον ὅρκον κορβᾶν καταριθμεῖ. παρ' οὐδενὶ δ' ἂν οὗτος εὑρεθείη πλὴν μόνοις Ἰουδαίοις, δηλοῖ δ', ὡς ἂν εἴποι τις, ἐκ τῆς Ἑβραίων μεθερμηνευόμενος διαλέκτου, δῶρον θεοῦ, Philo de spec. legg. II 16 p. 273 vgl. Euseb. praep. ev. VIII 7 und den von Wettstein I 420, Merx und Strack-Billerbeck zu Mt 15 5 gesammelten rabbinischen Stellen ergibt sich die Sitte, durch Aussprechen der Gelübdeformel „Korban" etwas für „tabu" zu erklären und damit dem Gebrauch anderer zu entziehn, ohne daß nun das so Bezeichnete wirklich dem Tempel als Weihegabe zugeführt zu werden brauchte (Strack-Billerbeck). Erklären also die Gegner Jesu eine solche Formel, auch wo sie mit der Unterstützungspflicht gegenüber den Eltern zusammenstößt, für gültig oder gar unumstößlich, so stellen sie allerdings ihre Satzung über Gottes Gebot. Derartige „Versagungsgelübde" kamen bei Feindschaft zwischen Eltern und Kindern nicht selten vor. Es gab später auch Mittel, sie aufzulösen oder ihre Härten zu beseitigen; es fragt sich jedoch, ob man solche schon zu Jesu Zeiten kannte, s Strack-Billerbeck I 715 A. 1. Daß es auch Rabbinen gegeben hat, die das Gelübde hinter das Gebot zurücktreten ließen (so z. B. Elieser Sohn des Hyrkanos um 90, vgl. Nedarim IX 1) beweist nichts gegen die grundsätzliche Richtigkeit der Polemik unserer Stelle. Ein hebräischer Gewährsmann des Origenes berichtet, daß Gläubiger mit dieser Formel säumigen Schuldnern zu Leibe gingen, in Mt tom. XII 9: ἔλεγον οὖν ἔσθ' ὅτε τοῖς ὀφείλουσι κατὰ τὴν οἰκείαν διάλεκτον· κορβᾶν ἐστιν ὃ ὀφείλεις μοι, τουτέστι δῶρον· ἀνέθηκα γὰρ αὐτὸ εἰς λόγον τῆς εἰς θεὸν εὐσεβείας τοῖς πένησιν. εἶτα ὁ χρεώστης ὡς μήκετι ἀνθρώποις ἀλλὰ τῷ θεῷ ὀφείλων ... συνεκλείετο κτλ. Ueber die spätere Abschwächung der Korbanformel zu einer einfachen Beteuerung s. Strack-Billerbeck I 711.

Statt des unmöglichen (ὃ ἐὰν oder ὃ ἄν) ὠφεληθῇς l. mit Blaß § 360, 1 ὠφελήθης. **13** ᾗ παρεδώκατε (om syr^{s} Mt, vorher: + τῇ μωρᾷ D it^{var}) ist wie 12 23 13 19 semitische oder überhaupt volkstümliche Umständlichkeit. καὶ παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε: eine vage Verweisung, die der bestimmten Ausdrucksweise Jesu wenig entspricht. **14** πάλιν ist schwerlich Textfehler für πάντα (A syrr) vgl. πάντες 14^{b}, kann freilich hier „wieder" wohl nur in dem Sinne heißen, daß der Evangelist an früher berichtete ähnliche Situationen erinnern will. **15** Jesus will mit diesem Ausspruch, zu dem jüdische Parallelen fehlen (Strack-Billerbeck I 719) nicht die Quintessenz der levitischen Gesetzgebung vortragen — er hätte dann vergessen, was Lev 11 = Dt 14 über verunreinigende Speisen gesagt ist — sondern seine neue Stellung: ἐντεῦθεν ὁ καινὸς ἄρχεται νόμος ὁ κατὰ τὸ πνεῦμα Catene 335. Die rituelle Reinheit, um derentwillen man noch in der Makkabäerzeit sein Leben ließ I Macc 1 62 f. IV Macc 7 6, kommt nicht mehr in Betracht, sondern nur noch die sittliche, die nicht von außen stammt, sondern im Herzen drinnen sein muß, vgl. Mt 23 25 f. = Lc 11 39. Damit wäre freilich nicht nur die Ueberlieferung der Alten, sondern folgerichtigerweise die ganze levitische Gesetzgebung selbst beiseite geschoben. Aber Jesus selbst braucht diese Konsequenz noch nicht gezogen zu haben, vgl. EKlostermann Jesu Stellung zum Alten Testament 18—28. οὐδέν ἐστιν ... ὅ κτλ.: wie 9 39 10 29, semitische Umständlichkeit für οὐδέν κτλ. Zum Schluß fügt νSoden mit AD it syrr als v. **16** noch ein εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω an, das sich zu v. 14 verhält wie 4 9 zu 4 3. **17—23** Anhang: die Jünger verstehen auffallender-

17 auskommt, das verunreinigt ihn. § **36** Und als er von der Menge
weg nach Haus gekommen war, fragten ihn seine Jünger nach dem
18 Spruch. Da sprach er zu ihnen: So (sehr) seid auch ihr verständnislos?
merkt ihr nicht, daß alles, was von außen in den Menschen hinein-
19 kommt, ihn (deshalb gar) nicht verunreinigen kann, weil es nicht in
sein Herz, sondern in seinen Bauch hineinkommt, und zum Abtritt
20 (wieder) hinausgeht? — womit er alle Speisen reinsprach. Er sprach
aber: Das, was aus dem Menschen herauskommt, das verunreinigt den
21 Menschen. Von innen nämlich aus dem Herzen der Menschen kommen
die bösen Gedanken heraus, die Taten der Hurerei, des Diebstahls,
des Mords, des Ehebruchs, der Habsucht und der Bosheit, (ferner) Arg-
22 list, Ausschweifung, Scheelsucht, Lästerung, Hoffart, Unvernunft. All
dies Böse kommt von innen heraus und verunreinigt den Menschen.
24 § **37** Von da brach er auf und zog in das tyrische Gebiet. Und
er ging in ein Haus und wollte, daß es niemand erführe, und konnte
25 doch nicht verborgen bleiben. Sondern eine Frau, deren Töchterchen
einen unreinen Geist hatte, hörte von ihm und kam alsbald und fiel
26 ihm zu Füßen — die Frau war aber eine Heidin, eine Phönizierin
von Herkunft — und bat ihn, er möchte den Dämon aus ihrer Tochter
27 austreiben. Und er sprach zu ihr: Laß erst die Kinder satt werden;
denn es ist nicht recht, den Kindern das Brot zu nehmen und es den

---

weise auch diesen einfachen Spruch nicht, und so muß ihnen im engern Kreis, im „Hause", wie 4 10. 34 eine Aufklärung gegeben werden, bei der die Ausmalung den Grundgedanken überwuchert. παραβολή kann v. 15 im allgemeinsten Sinne wohl genannt werden, d. h. ein nicht ohne weiteres verständlicher Ausspruch, vgl. Lc 4 23 und Exkurs zu Mt 13. Auf den Doppelspruch Mt 15 13 f. paßt Mt 15 15 ff. = Mc 7 17 ff. doch nicht als Antwort. **18**a drückt eine ähnliche Verwunderung aus wie 4 11. 13 οὕτως = ἀκμήν Mt. **19** Die folgende Ausführung mit dem Kontrast καρδία — κοιλία ist ganz populär; man darf also nicht mit dem „quidam" bei Hieronymus daran erinnern, daß ein Teil der Nahrung doch in den Blutkreislauf übergeht. εἰς τὸν ὀχετόν (in der Bedeutung „Darm" Wellhausen, Blaß § 111, 6, Wohlenberg faßt ὀχετός = ἀφεδρών) D schien Wellhausen die richtige Lesart zu sein = „zum Darm hinaus", wobei dann εἰς . . ἐκπορεύεται ungelenke Uebersetzung eines ל sein sollte, dagegen Schultheß Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 21, 220; das gewöhnliche εἰς τὸν ἀφεδρῶνα SBA meint den *secessus* vulg = „Abtritt", dazu vgl. Dittenberger Or. inscr. 483, 220 f. (II. Jh. a. Chr.). Unsicher bleibt, ob καθαρίζων (καθαρίζει D καθαρίζον KM usw.; Bedeutung überall „reinsprechen") πάντα τὰ βρώματα in Parenthese steht, wie 3 30 5 8, und die Formulierung des Schriftstellers bietet, vgl. Rm 14 20 πάντα . . καθαρά. Oder ob es noch zur Rede gehört, dann wäre es als anakoluthisches Partizip zu ὀχετόν (ἀφεδρῶνα) zu ziehen, und gemeint wäre, daß dieser die Speisen oder den „Schmutz" (so βρώματα nach dem Neugriechischen Blaß § 126, 3) „ausscheidet". Aehnliche Gedanken schon bei Plato Tim 75 d und Philo de opif. m. 119 p. 29 στόματι, δι' οὗ γίνεται θνητῶν μέν, ὡς ἔφη Πλάτων, εἴσοδος ἔξοδος δ' ἀφθάρτων· ἐπεισέρχεται μὲν γὰρ αὐτῷ σιτία καὶ ποτά. φθαρτοῦ σώματος φθαρταὶ τροφαί, λόγοι δ' ἐξίασιν κτλ. Eine buddhistische Parallele Sacred Books of the East X 2 40 *destroying life, killing, cutting, binding, stea-*

ling, speaking lies, fraud and deceptions, worthless reading, intercourse with anothers wife — this is defilement, but not the eating of flesh. **20** ἔλεγεν (ἔλεγον D) δὲ ὅτι: wohl nicht „er meinte", da 20 nicht Erläuterung, sondern Wiederholung von 15^b ist, und auch 21 f. keinen Kommentar zu 18 f. darstellt. Vgl. oben. **21** f. Der Lasterkatalog (s. Exkurs zu Rm 1 31) ist gewiß nicht mehr Rede Jesu, sondern späterer Kommentar zu dem in v. 20 wiederholten Spruch. An sich verunreinigt ja nicht erst das ἐκπορεύεσθαι, sondern schon das Vorhandensein der Schlechtigkeit im Herzen, vgl. Mt 12 35 = Lc 6 45; also: „denn was aus dem Munde kommt, das kommt aus dem Herzen, und dort ist der Sitz der religiösen Unreinheit" Wellhausen. Rabbinisches dazu Strack-Billerbeck I 722. ὀφθαλμὸς πονηρός für „Neid, Mißgunst" ist Semitismus, wie Dt 15 9 Mt 20 15 und im Rabbinischen gang und gäbe, Strack-Billerbeck II 14; als „der böse Blick" kommt es im Judentum wie es scheint nicht vor. **24—30** Vielleicht folgt § 37 auf § 35 f., weil Mc einen sachlichen Zusammenhang zwischen der Abkehr von den jüdischen Reinigkeitsvorschriften 7 1—23 und dem Entgegenkommen gegenüber der Kanaanäerin 7 24 ff., als einem Vorbild der späteren Heidenmission, gesehen hat (Wendling will die Stellung zwischen den beiden Speisungen aus dem Satz 27 „erst die Juden, dann die Heiden" begreifen). Die umrahmende Nordreise, die 24 begonnen und 31 beendet wird, ist in § 34—36 nicht vorbereitet (etwa als Flucht vor den pharisäischen Gegnern), aber doch auch kaum in § 31 f. — also vielleicht erst aus dem Συροφοινίκισσα 26 erschlossen? Das Schwergewicht der Erzählung ruht hier ebenso wie bei der ähnlichen vom Hauptmann zu Kapernaum (von einigen geradezu als Variante oder gar als Vorbild aufgefaßt) nicht auf dem Wunder der Fernheilung selbst, sondern auf dem Gespräch Jesu mit der Heidin. Hier wie dort führt nach einer anfänglichen Weigerung Jesu, und sicher nicht einer bloß scheinbaren (τῷ δοκεῖν Catene 336), einer „pädadogischen Glaubensprüfung", sondern einer grundsätzlichen (das Brot gehört den Kindern, s. zu 27) eine unbeirrte Antwort zu der Ausnahme im besonderen Fall. **24** ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπῆλθεν = καὶ ἐκεῖθεν ἀναστὰς ἔρχεται 10 1: ein Semitismus vgl. וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ Gen 23 3 Num 22 14 I Regn 24 1 usw. ὅρια = μεθόρια A = μέρη Mt, καὶ Σιδῶνος SAB Mt lassen D it^{var} syr^s wohl mit Recht aus, s. zu v. 31. Es ist dann nicht das ganze seit Pompejus offiziell zu Syrien gehörige Phönizien genannt, sondern das Gebiet von Tyrus allein, das nach Josephus Bell. III 3, 1 die nördliche Grenze von Galiläa bildete. Phönizien war trotz Mc 3 8 heidnisch und besonders die Tyrier antijüdisch: Josephus c. Apion. I 13 φαίνονται γὰρ καὶ δὴ μάλιστα πρὸς ἡμᾶς δυσμενῶς διατεθέντες κοινῇ μὲν ἅπαντες Αἰγύπτιοι, Φοινίκων δὲ Τύριοι. Dennoch soll nach Mc auch dorthin der Ruf Jesu gedrungen sein. Ob die οἰκία die eines Heiden oder Juden sein soll, sieht man nicht. οὐδένα ἤθελεν γνῶναι, καὶ οὐκ ἠδυνάσθη (SB = ἠδυνήθη AD s. Blaß § 101) λαθεῖν κτλ.: wie 9 30, nicht auf die Geheimhaltung des Wunders wie 5 43 7 36 8 26 (Dibelius) zu beziehen. **25** ἧς . . . αὐτῆς (αὐτῆς om SD): s. zu 1 7. **26** Mit Ἑλληνίς wird die Frau, die in den Pseudosclementinischen Homilien 2 19 3 73 unter dem Namen Justa mit ihrer Tochter Bernice wiedererscheint, als Heidin (*gentilis* f vulg.; *Witwe* syr^s ist Schreibfehler, falls nicht Einfluß der Witwe von Sarepta III Regn 17 9), vielleicht auch als griechisch gebildet und sprechend vorgestellt. Die Nationalität bringt erst das Συροφοινί(κι)σσα oder Σύρα Φοινί(κι)σσα (= Χαναναία Mt) τῷ γένει (Blaß § 197): Phönizien wurde Συροφοινίκη genannt Justin dial. 78, im Gegensatz zu der Λιβοφοινίκων γῆ um Karthago vgl. Strabo XVII 19. Ueber Tatians „aus Emesa" vgl. Nestle-Dobschütz Einführung 15. **27** ° Ein Bildwort: so wenig man die Haushunde (κυνάρια = τὰ κυνίδια τῆς οἰκίας nach Origenes in Mt tom. XI 17 vgl. Blaß § 111, 3) auf Kosten

28 Hunden hinzuwerfen. Sie aber antwortete ihm und sagte: Freilich,
Herr, und doch essen die Hunde unter dem Tisch von den Brosamen
29 der Kinder. Da sagte er zu ihr: Um dieses Wortes willen, gehe hin!
30 der Dämon ist aus deiner Tochter ausgefahren. Da ging sie in ihr
Haus (zurück) und fand ihr Kind auf dem Bett liegend und den Dä-
31 mon ausgefahren. § 38 Und aus dem Gebiet von Tyrus wieder kam
er über Sidon an den See von Galiläa mitten in das Gebiet der Deka-
32 polis. Da brachte man ihm einen, der taub und stumm war, und bat
33 ihn, daß er ihm die Hand auflegte. Und er nahm ihn beiseite von der
Menge weg und legte ihm seine Finger in die Ohren und berührte ihm

---

der Kinder bedenken darf, so wenig die Heiden auf Kosten der Juden. Es war den Juden geläufig, die Heiden als Hunde anzusehen (vgl. z. B. Pirqe Rabbi Eliezer 29 *wer mit einem Götzendiener ißt, gleicht einem, der mit einem Hunde ißt* und Weiteres bei Strack-Billerbeck I 724 f.) und sich selbst als „Kinder" zu fühlen vgl. Is 1 2 Lc 15 31 Rm 9 4. Der Spruch 27b beschränkt Jesu Wirksamkeit grundsätzlich auf die Juden, vgl. Mt 15 24 und 8 7 10 5. 23 Gal 2 8; man darf diese Stellungnahme nicht als nur augenblicklich ansehen und psychologisch erklären: gerade da, wo Jesus gezwungen wird, der Wirksamkeit an seinem Volke zu entsagen, soll er einer Heidin helfen! Auch der bei Mt überhaupt fehlende v. 27a ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα kann, wenn er mit 27b und 28 zusammenstimmen soll, nur als eine Abwehr verstanden werden: nur Juden haben den Anspruch. Legt man dagegen auf das πρῶτον den Ton, dann ist eine Aufforderung, zu warten, bis die Juden befriedigt sind, innerhalb der Geschichte unpassend (Loisy verschiebt deshalb das Wort allegorisch: „laß mir mein Amt an Israel, die Heiden kommen später daran", und will in der Heilungsgeschichte die Fernwirkung Jesu auch auf die Heiden bei Festhaltung der Prärogative der Juden illustriert sehen); πρῶτον wird deshalb wohl als Abschwächung gestrichen, wenn nicht gleich der ganze v. 27a (so Bultmann). **28** Die Heidin weiß gegen Jesu Absicht aus dem Wort der Abwehr gerade die Möglichkeit der Gewährung herauszuholen. Vgl. Baba bathra 8a *ernähre mich wie einen Hund oder Raben* (= von den Abfällen), andrerseits Euripides Cretens. fragm. ed. Nauck Nr. 472 νόμος δὲ λείψαν' ἐκβάλλειν κυσίν, Philostrat vita Apollonii I 19 παραπλήσιόν που τοῖς κυσὶ πράττειν τοῖς σιτουμένοις τὰ ἐκπίπτοντα τῆς δαιτός. Ueber ἀπεκρίθη καὶ λέγει (s. zu 3 33) αὐτῷ· ναί, κύριε (bei Mc nur hier) . . . ἀπὸ τῶν ψιχίων κτλ.: ψιχία wie es scheint nur hier und Mt 15 27. **29** Catene 338 ὁ μὲν οὖν Ματθαῖος τὸ τῆς πίστεως ἐσημήνατο . . . ὁ δὲ Μᾶρκος τοῦ λόγου τὴν ἀρετήν. Jesus wird gewonnen wohl nicht durch die Anerkennung des jüdischen Vorrechts, sondern durch die Schlagfertigkeit der Frau. **30** βεβλημένον = „liegend", passiv statt intransitiv wie aram. רמיא. Die Heilung erfolgt als einzige bei Mc durch Fernwirkung, eine dem Altertum geläufige Vorstellung, s. z. B. schon unter den Asklepioswundern von Epidaurus Dittenberger Syll. 803, 1 ff. Ἄρατα Λάκαινα ὕδρωπα. ὑπὲρ ταύτας ἁ μάτηρ ἐνεκάθευδεν . . . ἀγχωρήσασα εἰς Λακεδαίμονα καταλαμβάνει τὰν θυγατέρα ὑγιαίνουσαν, Berachoth 34b bei Fiebig Jüdische Wundergeschichten S. 20. Mt bemerkt noch, daß die Genesung augenblicklich eingetreten sei. Natürlich ist sie bei beiden als Wunder gedacht, nicht als zufälliges Zusammentreffen von Jesu Zusage und der Heilung des kranken Mädchens. **31—37** Eine kurze Einleitung v. 31 (vielmehr Schluß zu § 37?) führt hinüber zu der Erzählung von der Heilung eines Taubstummen (in der Variante

§ 42: eines Blinden — Mt spricht statt beider Einzelfälle ganz allgemein von Heilungen) am Ostufer des Sees. Verstand Mc auch hier sinnbildlich? Sah er in dem Taubstummen einen Juden und dann im Gegensatz zu § 37 einen Typus des Volkes Israel (AKlostermann)? Aber nur ein Teil der Bevölkerung im Ostjordanlande war jüdisch, vgl. Schürer II 12 ff. Oder einen Nichtjuden, dessen Heilung dann ebenso wie § 37 das Gläubigwerden gerade des Heidentums darstellt (Sinn in v. 37 enthüllt: Jesus hat den Heiden den wahren Gott offenbart, von dem sie vorher nicht gehört, und den sie nicht hatten loben können, so z. B. Loisy)? Aber Mc verrät nicht, daß in diesem Fall etwas Aehnliches vorliegt wie v. 26. Also mag er doch, wie die zugrundeliegende Erzählung, nur beabsichtigt haben, durch solche Wunderheilungen von Taubstummen und Blinden den Anbruch der messianischen Zeit (vgl. Is 35 5 f. usw.) zu erhärten. **31** Die „Rückkehr" wäre nach unserm Text „über" Sidon erfolgt: διὰ Σιδῶνος SBD it gegen καὶ Σιδῶνος A syr^{s} Mt — was kaum noch ein Umweg, sondern eine contradictio in adjecto wäre. Aber vielleicht heißt διὰ Σιδῶνος einfach „durch Phönizien" (EdMeyer), oder Mc hat ohne genaue Ortsanschauung Sidon nur mitgenannt, weil es mit Tyrus zusammen oft vorkommt Is 23 4 f. Ez 27 8 Mt 15 21 Mc 3 8 vgl. zu Mc 7 24. Sonst müßte man mit Wellhausen und Allen διὰ Σιδῶνος als falsche Uebersetzung für εἰς Βηθσαιδάν (dort ist Jesus ja auch in der Parallele Mc 8 22; vgl. noch Ἀμαθοῖς Josephus Ant. XVII 10, 6 = Βηθαράμαθον Bell. II 4, 2) erklären. Kann man zugleich am See Genezareth und ἀναμέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως (s. zu 5 20) sein? **32** Der Patient ist nicht nur taub, sondern auch außerstande, verständlich zu sprechen, also so gut wie stumm: μογιλάλος „schwerredend" — mehrfach in LXX, μογγιλάλος „heiser, dumpf redend" ist schlecht bezeugt Blaß § 34, 6 119, 4 — geht v. 37 in ἄλαλος über, ebenso Is 56 10 μογιλάλος Aquila = ἄλαλος Symmachus Theodotion; andrerseits kann der Geheilte nachher nicht nur überhaupt sprechen, sondern ὀρθῶς. Von dämonischem Ursprung der Krankheit ist hier (gegen 9 25) und 8 22 ff. nichts gesagt, vgl. zu v. 35. **33** Bei der Technik des Heilens verweilt die Erzählung mit besonderer Liebe. Die Absonderung von der Menge: wie 8 23 zum Zweck der Geheimhaltung des Heilungsprozesses vor Unberufenen, jedoch nicht der Genesung selbst, wie 36; die eigentliche Heilung: das Anrühren der einzelnen erkrankten Organe = 8 25, vgl. auch Strack-Billerbeck II 15, und das Behandeln mit Speichel = 8 23, vgl. Jo 9 6, auch das Oelsalben Mc 6 13. Uebrigens wäre nach W^{d} (syr^{s} Tatian) die Reihenfolge anders: ἔπτυσεν εἰς τοὺς δακτύλους αὐτοῦ καὶ ἔβαλεν εἰς τὰ ὦτα τοῦ κωφοῦ καὶ ἥψατο τῆς γλώσσης τοῦ μογιλάλου.

Die Anwendung des Speichels als Heilmittel und Zaubermittel ist alt, und namentlich bei Augenkrankheiten allgemein verbreitet. Vgl. besonders Jacoby in der Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 10, 185 ff., Rabbinisches s. bei Strack-Billerbeck II 15 ff., der freilich die Heilung selbst (durch Jesu Wort) von der üblichen Speichelverwendung bei Besprechungen völlig trennen will, aber die Verwendung des Speichels als voraufgehende Weckung des Glaubens bei dem Kranken doch an die diesem bekannte Sitte angeknüpft sein läßt. Vgl. weiter außer dem Zeugnis des Plinius hist. nat. 28 4 (37) *credamus ergo ... (saliuae) ieiunae inlitu adsiduo ... arceri ... lippitudines* die glänzend bezeugte Erzählung von dem Heilungswunder Vespasians bei Tacitus hist. IV 81 (Sueton Vesp. 7; Cassius Dio LXVI, 8): *ex plebe Alexandrina quidam oculorum tabe notus genua eius aduoluitur ... precabaturque principem ut genas et oculorum orbes dignaretur respergere oris excremento. alius manum aeger ... ut pede ac uestigio Caesaris calcaretur orabat ... igitur Vespasianus ... iussa exequitur. statim conuersa ad usum manus ac caeco reluxit dies.*

34 mit Speichel die Zunge, und blickte auf zum Himmel, seufzte und sagte
35 zu ihm: Ephata, das heißt: sei geöffnet! Da wurden seine Ohren
36 geöffnet, und das Band seiner Zunge gelöst, und er redete richtig. Und
er befahl ihnen, es niemand zu sagen; je mehr er es ihnen aber be-
37 fahl, desto mehr noch verkündeten sie es. Und sie waren aufs äußerste
erregt und sagten: Gut hat er es alles gemacht, die Tauben macht er
hören und die Sprachlosen sprechen.

8 § 39 In jenen Tagen, als wieder eine große Menge da war, und
sie nichts zu essen hatten, rief er die Jünger heran und sagte zu ihnen:
2 Ich empfinde Mitleid mit der Menge, weil (es) schon drei Tage (sind,
3 daß) sie bei mir ausharren, und (weil) sie nichts zu essen haben. Und
wenn ich sie hungrig in ihre Heimat entlasse, werden sie unterwegs ver-
schmachten; und (dabei) sind einige von ihnen von weit her gekommen.
4 Da antworteten ihm seine Jünger: Woher soll einer diese mit Brot
sättigen hier in der Einöde? Und er fragte sie: Wieviel Brote habt ihr?
5 Sie sagten: Sieben. Da befahl er der Menge sich auf dem Boden zu lagern,
6 und nahm die sieben Brote, sprach den Dank und brach sie und gab
sie seinen Jüngern zum Vorlegen, und sie legten sie der Menge vor.
7 Und sie hatten ein paar kleine Fische, und er sprach den Segen und
8 ließ auch sie vorlegen. Und sie aßen und wurden satt und huben auf
9a an Ueberbleibseln sieben Körbe mit Brocken. Es waren aber gegen

---

utrumque qui interfuere nunc quoque memorant, postquam nullum mendacio pretium, s. Wendland Band I², 2, 218 Weinreich Antike Heilungswunder 68 A. 2. Vgl. auch den Heilzauber bei Petronius c. 131, in dem Erde mit Speichel gemischt (wie Jo 9 6) angewandt wird, Weinreich 97 f.

34 Zur Technik des Heilens gehören ferner der Aufblick und der Seufzer: „zwischen den beiden Motiven des Kraft heischenden ... Blickes und der Formel" muß das Seufzen wohl ein Mittel der Heilung sein (so Dibelius 47, der auf Dieterichs Mithras-Liturgie S. 6 4. 10 23 verweist). Endlich gehört dazu das wirksame Befehlswort: ἐφφαθά (ἐφφεθά S^{c}D it = אֶפְתַּח, eine Assimilation für אִתְפְּתַח, nach Dalman Gramm.² 278 = 3 pl. אֶפְתְּחָא, als Fremdwort beibehalten wie 5 41). Die Anrede geht nicht an das Organ, sondern an den ganzen Menschen, vgl. den rabbinischen Gegensatz von „Blinden" und „Geöffneten" Strack-Billerbeck I 17. Das Wort und der Gebrauch des Speichels gingen früh als aurium apertio in die Taufgebräuche von Mailand und Rom über vgl. das Sacramentarium Gelasianum ed. Wilson p. 79, 115: *inde tangis et nares et aures de sputo et dicis ei ad aurem ‚effeta quod est adaperire' in odorem suauitatis*, Bingham Origines IV, p. 33. **35** Ueber ἠνοίγην neben ἠνεῴχθην und ἠνοίχθην s. Blaß § 101. Nach Deißmann Licht vom Osten 258 ff. will Mc „nicht einfach erzählen, daß ein Stummer redend gemacht ..., sondern auch, daß eine dämonische Fessel gelöst ... worden ist." Indessen kann der ursprünglich technische Ausdruck hier doch abgegriffen gebraucht sein, s. zu v. 32. **36** Das Schweigegebot, das den Zusammenhang unterbricht und in sich gar nicht durchführbar erscheint, gehört wie sonst dem Mc. **37** Die Beglaubigung des Wunders durch das Publikum ist stilgemäß. ἀλάλους λαλεῖν bewußte Paronomasie? vgl. 9 24. **VIII 1—26** enthält bei starker Abweichung im Einzelnen doch nur eine

Reihe von Dubletten zu einzelnen Stücken des vorhergehenden Abschnittes 6 34—7 37, s. zu 6 1. Am wenigsten ähneln sich 7 24—30 und 8 13—21, während 6 45—52 gar nichts in c. 8 entspricht: oder gehörte einstmals die Stillung des Sturmes 4 35—41 zu der Geschichtenreihe von c. 8?

6 34—44 Speisung der 5000	8 1—9ª Speisung der 4000
45—52 Wandeln auf dem See	—
53—56 Ueberfahrt (nach Gennesaret)	9ᵇ—10 Ueberfahrt (nach Dalmanutha)
7 1—23 Streit mit den Pharisäern und einigen Schriftgelehrten (über Rein und Unrein)	11—12 Streit mit den Pharisäern (Zeichenforderung)
24—30 Die Kanaanitin (Gespräch über das Brot der Kinder)	13—21 Gespräch vom Brot und Sauerteig
31—37 Heilung zu Bethsaida (?) (eines Taubstummen)	22—26 Heilung zu Bethsaida (eines Blinden)

Solche Parallelberichte kommen im Alten Testament mehrfach vor. **1—9ª** Daß hier eine z. T. wörtliche Parallele zu der Speisung der Fünftausend vorliegt, läßt sich kaum bestreiten. Es ist undenkbar, daß dieselbe Sache zweimal geschieht, ohne daß sich die Jünger das zweite Mal klüger zeigen, als das erste. Wohlenberg freilich zieht es vor, dem Schriftsteller Mc nicht solches „Unrecht" zu tun, und nimmt wie Zahn zwei Speisungen als historisch an — die erste von Juden, die zweite von Heiden. **1** Das wohl redaktionelle ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (om Mt) πάλιν (vgl. 6 26), eine „unbestimmte Zeitangabe", zwingt nicht, an die Situation von 7 31 zu denken. Das dem biblischen Griechisch unbekannte παμπολλοῦ A ist doch wohl nur Schreibfehler für πάλιν πολλοῦ. **2** σπλαγχνίζομαι: die direkte Rede und die Initiative Jesu erscheint sekundär gegenüber 6 34 ff. (Bultmann). Aber das σπλαγχνίζεσθαι wird hier besser motiviert als 6 34: die Leute sind schon drei Tage bei Jesus und noch z. T. von weit her. ἤδη ἡμέραι τρεῖς κτλ.: eingeschobener Nominativ, s. Blaß § 149; Wellhausen sah hier einen Semitismus, vgl. besonders D it^{var}, die statt mit προσμένουσιν μοι fortfahren: εἰσιν ἀπὸ πότε (Blaß § 203) ὧδε εἰσίν. Man darf weder ἡμέραις τρισί B oder ἡμέρας τρεῖς Δ (S bei Mt) korrigieren, noch προσμένουσιν und ἔχουσιν als dat. part. auffassen. **3** καὶ ἐὰν ἀπολύσω ... αὐτῶν, ἐκλυθήσονται = καὶ ἀπολῦσαι ... οὐ θέλω μὴ ἐκλυθῶσιν D it^{var} vgl. Mt. εἰς οἶκον αὐτῶν formelhaft mit semitisierender Auslassung des Artikels wie 8 26 Blaß § 259. καὶ — μακρόθεν ἥκασιν (SAD εἰσίν B) hat nur Mc. 4 f. 6 37 (und Jo 6 7) ist es die Geldfrage, die den Jüngern Sorge macht, hier die Frage, wo überhaupt Brot finden (vgl. Ziegler Die Königsgleichnisse des Midrasch 81: Sifre 66ª *woher nähme er Mühlen, woher Oefen in der Wüste?)*. Hier sind etwas mehr Brote und Fischzukost vorhanden, dagegen weniger Esser und weniger Reste. **7** Die Fische kommen hier recht nachträglich, ohne daß es sich um einen Eintrag handeln müßte (vgl. auch § 32). εἶχαν s. zu 2 12, ἰχθύδιον ein „wirkliches" Diminutivum, εὐλογήσας = εὐχαριστήσας Dq s. zu 6 41. αὐτά ist vermutlich mit syr^{s} zu streichen vgl. 6 41. **8** σφυρίδας ungenau für σφ. πλήρεις (Mt) oder σφυρίδων πληρώματα v. 20; über die Konstruktion s. zu 6 43. σφυρίς SAD, so meist im Neuen Testament, ist die spätere von den Attizisten verworfene Form statt σπυρίς vgl. Deißmann Bibelstudien 157; daß σφυρίς nicht ein kleineres Körbchen als κόφινος zu sein braucht, zeigt Act 9 25. **9ª** Mt fügt auch hier hinzu χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων. **9ᵇ—12** Wie sich an die Speisung der Fünftausend eine Ueberfahrt und Debatte anschließt, ebenso an die Speisung der Viertausend. Allerdings wird bei der Ueberfahrt hier ein

9b 10 Viertausend. § **40** Und er entließ sie, und ging zu Schiff mit seinen
11 Jüngern und kam alsbald in die Gegend von Dalmanutha. Und die
Pharisäer kamen heraus und machten sich daran, mit ihm zu disputieren,
indem sie von ihm ein Zeichen vom Himmel forderten, um ihn zu ver-
12 suchen. Da seufzte er auf in seinem Innern und sprach: Was fordert dies
Geschlecht ein Zeichen? Amen ich sage euch, es wird diesem Geschlecht
13 kein Zeichen gegeben werden. § **41** Und er entließ sie, ging wieder
14 an Bord und fuhr an das jenseitige Ufer. Und sie hatten vergessen
Brot mitzunehmen und nur ein einziges Laib hatten sie bei sich im
15 Schiff. Und er schärfte ihnen ein: Nehmt euch in Acht vor dem Sauer-
16 teig der Pharisäer und dem Sauerteig des Herodes! Und sie machten
17 sich miteinander Gedanken darüber, daß sie kein Brot hätten. Da
merkte er es und sprach zu ihnen: Was macht ihr euch Gedanken
darüber, daß ihr kein Brot habt? noch (immer) merkt und versteht
18 ihr nicht? ist euer Herz verhärtet? »Augen habt ihr und seht nicht,
19 und Ohren und hört nicht«? und ihr erinnert euch nicht: wie ich die
fünf Brote brach für die Fünftausend, wieviel Körbe voll Brocken hubt
20 ihr auf? Sie sagten zu ihm: Zwölf. Und wie die sieben für die Vier-
tausend, wieviel Körbe voll Brocken hubt ihr auf? Da sagten sie:
21 Sieben. Und er sprach zu ihnen: Noch (immer) versteht ihr nicht?
22 § **42** Und sie kamen nach Bethsaida. Da brachte man ihm einen

---

anderes Ziel genannt, und der Streit mit den Pharisäern hier betrifft ein anderes Objekt als der von 7 1—23: Mc bringt hier ganz kurz den Inhalt der „Erklärung wider die Wundersucht“ Mt 12 38 ff. = Lc 11 29 ff.; „überhaupt kein Zeichen“ — das ist in der Tat jener längeren Ausführungen kurzer Sinn. **9**b f. ist wohl redaktionelle Verknüpfung, nicht Schluß zu § 39. **10** Für Δαλμανουθά usw. hat Mt Μαγαδάν usw., ähnlich schon D it^{var} syr^{s} zu Mc 8 10. Augustin de cons. eu. II 51 erklärt: *non autem dubitandum est eundem locum esse sub utroque nomine*, während Dalman früher eine gemeinsame Urform Μαγδαλουθά herstellen wollte, Weiteres s. Worte Jesu I 52 f., Orte und Wege 125 ff. Es bliebe aber, auch wenn die Identität feststände, ganz fraglich, ob man mit Euseb Onomasticon 134 Kl an ἡ Μαγεδανὴ περὶ τὴν Γερασάν, also in der Dekapolis, oder an Megdel am Westufer des Sees (Buhl Geogr. 225) denken sollte. In letzterem Fall könnte Jesus v. 13 wieder εἰς τὸ πέραν uud damit v. 22 nach Bethsaida kommen. Allen nimmt eine fehlerhafte Dittographie von למגותא ד an (= „in die Gegend von“), wobei der eigentliche Ortsname unterging. **11** ἐξῆλθον: was meint Mc? ans Ufer? oder: aus dem heiligen Land in die Dekapolis? Was die ursprüngliche Erzählung wollte, ist erst recht nicht feststellbar. Die Pharisäer haben nach Mc nur die Absicht, wie bei ihrem späteren πειράζειν 10 2 12 15, Jesus zu kompromittieren; ἐνόμιζον γὰρ ὅτι οὐ δυνήσεται ἐξ οὐρανοῦ ποιῆσαι σημεῖον, οἷά δὴ ἐν τῷ Βεελζεβοὺλ δυνάμενος ποιεῖν τὰ ἐν τῇ γῇ μόνα σημεῖα Teophylakt. **12** Ueber τῷ πνεύματι s. zu 2 8. Der Sinn der Frage bei Mc soll wohl sein: sie begehren das Zeichen ja gar nicht ernstlich, warum tun sie denn so? ἡ γενεὰ αὕτη (γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς Mt) scheint Mc (wie Mt hier und 12 38 f.) nur auf die Anwesenden zu beziehen. Aber 8 38 9 19 13 30 zeigen, daß sonst immer die ganze zeitgenössische Generation der Juden gemeint ist, die Jesus sich als einheitliche Masse gegenübersieht; und so hat

auch Lc 11 29 das Wort verstanden. Vielleicht ist dabei eine Anlehnung an alttestamentliche Aussprüche anzunehmen, wie Dt 32 5 (vgl. Act 2 40 Ph 2 15) und besonders Ps 94 10. Die semitische Beteuerung mit εἰ (Blaß § 454, 5) beruht auf einer Ellipse; εἰ = „(Gott strafe mich,) wenn", vgl. z. B. Gen 14 23 Ps 94 11. Origenes zu Ez 14 20: „ἐὰν υἱοὶ καὶ θυγατέρες ὑπολειφθῶσιν" ἀντὶ τοῦ „οὐχ ὑπολειφθήσονται" ... οὕτω καὶ ὁ κύριος ἐν τῷ κατὰ Μᾶρκον εὐαγγελίῳ „εἰ δοθήσεται" τουτέστιν „οὐ δοθήσεται". **13—21** Wer die doppelte Wunderspeisung für Geschichte hält, der mag in § 41 eine Belehrung der Jünger erblicken, auf die Zahlunterschiede zu achten und daran zu lernen, daß es dem Herrn gleich ist, durch viel oder wenig zu helfen, I Regn 14 6 (so Zahn; Mc hätte diese Absicht dann freilich aufs äußerste versteckt). War dagegen die Speisung der Fünftausend nur eine Dublette zu der der Viertausend, so ist eine Bezugnahme Jesu auf beide völlig unmöglich, also eine Bestätigung der früheren Wunder durch Jesu eigene Aussage hier nicht zu finden. Wir hätten vielmehr einen Fall von unhistorischer Weiterbildung der Ueberlieferung, sei es durch Mc (die Meisten), sei es durch seine Vorgänger (z. B. Loisy, KLSchmidt). Das Stück v. 13—21 ist aber auch nicht einheitlich. Zuerst scheint es auf ein drittes Speisungswunder hinauslaufen zu wollen, v. 14. 16, doch werden dann die Jünger nur wegen ihrer Unfähigkeit getadelt, nach dem doppelten Erweise der Macht Jesu sich auf ihn auch weiter zu verlassen, v. 17—21. Dazwischen aber steht, wegen sachlicher Berührung hier eingeschoben, wenn auch nicht ursprünglich mit dem übrigen Gedankengang verbunden (doch vgl. Mt 16 11), der Spruch v. 15, den Lc 12 1 in anderm Zusammenhang bringt. Bei diesem Spruch handelt es sich darum, die Bedeutung eines bildlichen Ausdruckes zu verstehen, weshalb Loisy bei Mc auch für 17—21 den Sinn haben möchte: warum versteht ihr die symbolische Bedeutung der Speisungen nicht? **13** Wie weit Redaktionsarbeit? ἀπῆλθεν εἰς τὸ πέραν: was das andere Ufer hier bedeutet, hängt von Mc' Anschauung der Lage von Dalmanutha ab. Bei Mc findet die folgende Szene im Schiff statt, Mt verlegt sie ans Land. **14** Bei dem einen Brot soll Mc an das „Brot des Lebens" gedacht haben (JWeiß). Auf die ganz übliche Konstruktion οὐκ ... εἰ μή kann man sich jedoch dafür nicht berufen; und jedenfalls meint die Erzählung selbst v. 14. 16. 19 f. wirkliche Brote. **15** Die ζύμη des Logions dagegen kann immer nur bildlich gemeint sein, vgl. Strack-Billerbeck I 728 f. Die Gesinnung (διδαχή Mt 16 12 ὑπόκρισις Lc 12 1) der Pharisäer und des Herodes wird als ansteckend (so nach Mt 13 33 = Lc 13 21 Gal 5 9 I Cor 5 6) oder an sich schlecht (Lev 2 11 I Cor 5 7 f.) hingestellt, wenn nicht gar vor ihrem Haß (vgl. 3 6) gewarnt werden soll. βλέπειν (Mt προσέχειν) ἀπό, wie 12 38: wohl durch das Semitische begünstigt, Blaß § 149. v. **16** Schlösse sich lückenlos an v. 14 an. ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχουσιν ist nach v. 17 offenbar indirekte Rede, nicht = „weil wir keine Brote haben" scil. „hat er das gesagt". **17** f. πεπωρωμένην: πεπηρωμένην D* f s. zu 3 5. Ein ähnlicher Tadel über den Unverstand der Jünger auch schon 6 52 nach der Speisung der 5000 und dem Wandeln auf dem See. Ueber v. 18 vgl. zu 4 12. **19** f. εἰς „für" s. zu Rm 1 2 und Deißmann Bibelstudien 113 ff. Die Lesart καὶ πόσους würde auch in v. 20 καὶ πόσων verlangen; sie stammt wohl aus Mt. πλήρης indeklinabel (πλήρεις SB), wie 4 28. **22—26** § 42 entspricht der andern „Heilung in fremdem Lande" § 38 so sehr, daß Mt sie beide zusammengezogen zu haben scheint, s. zu 7 31. Es ist der erste Fall einer Blindenheilung bei Mc, s. zu 7 33. Ob Mc die Erzählung sinnbildlich verstanden hat, als „Präludium" auf den folgenden Abschnitt, in dem den bisher blinden Jüngern die Augen geöffnet werden (JWeiß, Loisy)? **22** καὶ ἔρχονται

23 Blinden und bat ihn, daß er ihn anrühre. Da nahm er den Blinden
bei der Hand und brachte ihn aus dem Dorfe heraus. Und er spie ihm
in die Augen, legte ihm die Hände auf und fragte ihn: Siehst du etwas?
24 Und er sah auf und sagte: Ich sehe die Menschen; denn wie Bäume
25 gewahre ich Umherwandelnde. Darauf legte er ihm wiederum die
Hände auf die Augen, da blickte er scharf hin und ward hergestellt
26 und sah (nun) alles deutlich von weitem. Und er schickte ihn nach
Haus und sagte: Geh auch nicht (erst) in das Dorf hinein.

27 § 43 Und Jesus ging von dannen und seine Jünger in die Dörfer
von Cäsarea Philippi. Und unterwegs befragte er seine Jünger und

---

(besser ἔρχεται S*A?) εἰς Βηθσαϊδάν: wohl nicht Schluß von § 41, sondern redaktionelle Ueberleitung zu der Blindenheilung. Bethsaida-Julias (s. zu 6 45) könnte freilich als Dorf (v. 23. 26) nur noch in volkstümlicher Sprache bezeichnet sein, also haftet der Name vielleicht gar nicht ursprünglich an der Geschichte. D it^{var} lesen Βηθανίαν, das wäre, wenn nicht das Βηθανία = Βηθαβαρά Jo 1 28 (KLSchmidt), so ein sonst unbekanntes Bethanien; aber Mc dürfte vor § 43 (Cäsarea Philippi — Bultmann sieht in 27^{a} noch den redaktionellen Schluß von § 42) doch wohl nur an Bethsaida-Julias gedacht haben. καὶ φέρουσιν κτλ. ganz wie 7 32. **23** Die typische Entfernung der Zuschauer in der Weise wie 7 33, dagegen die Anwendung des Speichels (hier direkt als Bespeien des erkrankten Organs, Strack-Billerbeck II 16) und die Manipulation etwas anders; das (fremdsprachige) Befehlswort fehlt überhaupt. Abweichend von § 38 ist auch das Folgende. εἰ in der direkten Frage ist unklassisch, aber in der LXX gebräuchlich vgl. Blaß § 77, 2; SAC haben indirekte Frage: εἴ τι βλέπει. **24** ἀναβλέπειν hier = „aufsehen", nicht = „wieder sehen können" (10 51 f.). ὅτι und ὁρῶ lassen D it syrr aus (auch Blaß), aber das ist erleichternde Korrektur; Allen hält ὅτι für falsche Uebersetzung statt οὓς (?). Der Blinde, der wohl noch nicht als τυφλὸς ἐκ γενετῆς gedacht ist, sieht undeutlich sich bewegende Gegenstände und schließt, es müssen Menschen sein. Es ist wohl nur ein merkwürdiger Zufall, daß auch bei einem Asklepioswunder der Blinde glaubt ἰδεῖν τὰ δένδρη πρᾶτον τὰ ἐν τῷ ἱαρῷι Dittenberger Syll. 802, 120 ff. = Kleine Texte 79, 6. καὶ ἀπεκατέστη (Blaß § 69, 3) . . . τηλαυγῶς (Blaß § 119, 4) ἅπαντα: die Größe des Wunders scheint hier nicht, wie meistens, durch die Plötzlichkeit der Heilung, sondern durch die Schwierigkeit des Falles demonstriert zu werden, der nur stufenweise geheilt werden kann, vgl. Neugriechische Märchen hrsg. von PKretschmer 1917 27, wo ein Blinder erst viermal behandelt werden muß, um ein wenig zu sehn, und sechsmal „bis er vollkommen sehend wurde", vgl. auch Jacoby Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 10, 194. Wertlos ist die Erklärung, der Blinde sei schrittweise geheilt worden entsprechend seinem zuerst noch unvollkommenen Glauben, Catene 344 σημαίνων ὡς ἀτελὴς τῶν προσαγόντων ἡ πίστις καὶ αὐτοῦ τοῦ πεπηρωμένου τὰς ὄψεις κτλ. **26** μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθῃς (S)B syr^{s} (Blaß § 445, 2 verlangt εἴπῃς), als ob der Blinde gar nicht aus dem „Dorfe" stammte: ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου καὶ μηδενὶ εἴπῃς εἰς τὴν κώμην D; beide Lesarten vereinigen AC, vgl. die textkritische Erörterung bei Nestle-Dobschütz Einführung 127. Ist der Sinn des μηδὲ κτλ. ein Schweigegebot, so würde das eine redaktionelle Erweiterung des ursprünglichen Entlassungswortes (2 11 5 14) bedeuten. **VIII 27—X 52** (oder 10 45?) bilden einen neuen Abschnitt des Evangeliums, dem man die Ueberschrift „Jesus auf dem Wege nach Jerusalem" belassen darf, da der

Evangelist durch seine eingestreuten topographischen Notizen die Einzelerzählungen einer solchen Reise einreiht. Die hier zusammengestellten Stücke erhalten allerdings ihr ganz besonderes Gepräge noch durch den leitenden Gedanken, dem sie mehr oder weniger dienstbar gemacht sind: daß Jesus sich von jetzt ab nicht so sehr mit allgemeingültiger Lehre an das Volk wendet (doch vgl. 8 34 9 15. 25 10 1. 46), als vor dem kleinen Kreise der Jünger das Geheimnis seiner Person und Sendung sowie sein Schicksal offenbart und für sie die Forderung der Nachfolge durch Leiden ins Reich aufstellt. „Jetzt beginnt eigentlich erst das Evangelium, wie es die Apostel verkündet haben; vorher merkt man wenig davon . . . . .“, „die Situation und die Stimmung der ältesten Gemeinde wird hier von Jesus vorgespiegelt, da er seinem Geschick entgegengeht. Darauf beruht das hohe Pathos, wodurch die Einleitung zur Passionsgeschichte diese selber übertrifft“ (Wellhausen). „Hier hat das christliche Kerygma den stärksten Einfluß auf die Darstellung gewonnen“ (Bultmann). In dem ersten Abschnitte **27—IX 1** benutzt Mc zunächst das Messiasbekenntnis des Petrus, um eine korrigierende Belehrung über das Wesen des rechten Messias anzuschließen. Das Petrusbekenntnis selbst macht bei ihm mindestens insofern Epoche, als die Leser jetzt diese weitere Belehrung erhalten können (Bultmann). Ob in einem älteren Text der Entschluß Jesu, nach Jerusalem zu ziehen, von seiner Anerkennung durch die Jünger datiert war (Loisy, EdMeyer), und ob dies dann dem wirklichen Geschichtsverlauf entspricht (EdMeyer), ist umstritten. Die Erzählung v. 27—29 (30), deren Anfang selbst wieder in 6 14 f. eine weitere Verarbeitung gefunden hat, ist wohl Fragment: die eigentliche Antwort Jesu auf v. 29 will Loisy in 9 1 erblicken, Wendling in καὶ ἐπετίμησεν (30) Πέτρῳ καὶ λέγει· ὕπαγε ὀπίσω μου σατανᾶ (33) + 36 f. + 9 1 (?). Nach Bultmann entsprach sie Mt 16 17—19 und war eine Antwort des Auferstandenen, die jetzt ganz weggebrochen und durch 30—33 ersetzt ist; die ganze Erzählung ist nach ihm eine Glaubenslegende, der die (als Schluß zu § 42 gehörige) Ortsangabe v. 27ª gar nicht inhäriere, während z. B. KLSchmidt selbst in der nicht schematisch-redaktionellen Ortsangabe Cäsarea Philippi Erinnerungsgut erblickt. Auf den abrupten Schluß v. 29 (30?) folgt mit 31 (+ 32ª?) eine Leidensweissagung, die das Petrusbekenntnis als unvollkommen erscheinen läßt. So wenig wie die Wiederholungen 9 30—32 10 32—34 kann sie so als echtes Herrnwort einer wirklichen Geschichte gelten: dann hätte Jesus immer aufs neue seine Anhänger auf die Einzelheiten seines Geschicks vorbereitet und, ohne jeden Erfolg, von 8 32 bis zu 16 1 hin; auch der Auferstehungsglaube gründet sich ja auf diese Voraussagen nicht. Vielmehr muß man in den dreimal mit Variationen wiederholten Leidensweissagungen vom Evangelisten eingefügte (nach EdMeyer I 144 A. 1 aus drei verschiedenen Quellen entnommene) und systematisch über capp. 8—10 verteilte Zusammenfassungen des ältesten Kerygmas vom Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu erblicken. Die Absicht war wohl rein apologetisch (Jesus durch die gottgewollte Passion nicht überrascht), nicht auch polemisch (gegen die Urapostel, für die paulinische Lehre vom Mysterium des Todes Christi, so Loisy). Es schließt sich an mit 32ᵇ. 33 die Zurückweisung des Petrus, der im jetzigen Zusammenhang wegen seiner Unfähigkeit verurteilt wird, die providentielle Bedeutung des Leidens des Messias zu begreifen (in paulinischen Wendungen, vgl. Rm 8 5, ob auch vom Standpunkt des paulinischen Christentums aus? so Loisy); nach Wendling wäre dies eben die alte Antwort auf v. 29. Nach EdMeyer ist zwar das ὕπαγε σατανᾶ κτλ. authentische Ueberlieferung, aber es bezog sich einst auf eine jetzt fortgefallene Aufforderung des Petrus, Jesus solle nun die Messiasrolle durch-

28 sagte zu ihnen: Wer sagen die Leute daß ich sei? Sie aber sagten zu
ihm: Johannes der Täufer, und andere (sagen) Elias, (noch) andere aber
29 (sagen) irgendein Prophet. Und er fragte sie: Aber ihr, wer sagt ihr,
daß ich sei? Petrus antwortete und sprach zu ihm: Du bist der Mes-
30 sias. Da bedrohte er sie, daß sie niemand von ihm sagen sollten. Und
31 er machte sich daran, sie zu belehren, der »Menschensohn« müsse viel
leiden und verworfen werden von den Aeltesten und Hohenpriestern
und Schriftgelehrten, und getötet werden und nach drei Tagen auferführen. Erst recht strittig bleibt die Frage nach der Geschichtlichkeit dieses ὕπαγε σατανᾶ und nach seinem Verhältnis zu der Versuchungsgeschichte in der Form von Mt 4 10. Die Verse 34—38 (9 1) bringen unter neuer Einleitung zur Vervollständigung eine Spruchreihe über die Leidensnachfolge der Jünger, deren einzelne Bestandteile von Mc wohl aus der Spruchquelle entnommen und in diesen künstlichen Zusammenhang versetzt sind (mehr Ideenassoziation als Stichwortanordnung): v. 34, wohl ursprünglicher in der negativen Form Lc 14 27 = Mt 10 38, wird von Loisy als Herrnwort abgelehnt, da das ἆραι τὸν σταυρόν erst für den verständlich sei, der schon Jesu Todesart kenne (vgl. Gal 2 19), doch s. unten. v. 35, ein Mahnwort, lieber das niedere Leben zu verlieren als das höhere, scheint erst bei Mc Parr, gegen Mt 10 39 = Lc 17 33, die besondere Beziehung auf die Person Jesu (ἕνεκεν ἐμοῦ κτλ.) erhalten zu haben. V. 36 f. haben sicher erst vom Redaktor die Beziehung zur Leidensnachfolge (vielleicht auch die sprachliche Fassung?) erhalten, während der Gedanke von 36 an sich etwa Sir 11 18 f. Lc 12 16—21 entspricht, und 37 trotz des alttestamentlichen Gewandes ursprünglich nur den Satz vom Leben als der Güter höchstem vertritt. Da aber Mc dabei der Gedanke vom Endgericht vorschwebt, so schließt er in v. 38 von dem alten Herrnspruch über das Bekenntnis zu Jesus (Mt 10 32 f. = Lc 12 8 f.) die negative zu v. 37 passende Hälfte in redigierter Form an. 9 1 endlich (nach den meisten ein späterer Zusatz, nach Loisy der alte Schluß zu 8 27—29) bringt mit neuer Einleitung die Verheißung baldigen Eintretens der Endentscheidung. Nach Loisy ein ursprünglich uneingeschränkt lautendes Herrnwort: alle diese hier werden noch das Kommen des Reiches schauen; nach Bultmann ein Trostwort der Gemeinde: wenigstens einige werden die Parusie erleben. **27** καὶ ἐξῆλθεν (korrekt, s. Blaß § 135) ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κτλ.: Jesus kommt nach Mc (von Bethsaida § 42?) mit den Jüngern in die Dörfer des Stadtgebietes von Cäsarea Philippi, s. oben. Das hellenistische Πανεάς am südlichen Ausläufer des Hermon, so genannt von der Pansgrotte an der Jordanquelle, daher heute Bânjâs, s. Buhl Geogr. 239 f., war bei der Neugründung durch Philippus dem Augustus zu Ehren Cäsarea genannt worden, s. Josephus Ant. XVIII 2, 1, und wurde zum Unterschied von Καισάρεια ἡ παράλιος oder Στράτωνος πύργος zeitweilig auch als C. Philippi bezeichnet. Die Bevölkerung war wesentlich heidnisch, vgl. Josephus Vita 13. τίνα με (Mc Lc τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου Mt) λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι: eine zufällige Aehnlichkeit bei Herodot III 34 κοιὸν μέ τινα νομίζουσι Πέρσαι εἶναι ἄνδρα. Die einleitende Frage v. 27 soll weniger eine Wißbegier Jesu befriedigen, wie wenn die Jünger besser über die Volksstimmung unterrichtet gewesen wären, als zur Vorbereitung auf die Hauptfrage v. 29a dienen. Mc hat offenbar nicht die Vorstellung, daß in dieser Szene Petrus seinen Herrn zwingen will, in der Messiasfrage Farbe zu bekennen (Merx). **28** ὅτι Ἰωάνην τὸν βαπτιστήν: so hier alle, scil. λέγουσίν σε εἶναι. Das erste rezitative ὅτι müßte dann zu λέγοντες gehören, das zweite zu dem er-

gänzten λέγουσιν. Dabei fällt aber in ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν der nomin. ὅτι εἷς SB Lc statt (ὡς) ἕνα A (D it) Mt immer noch auf. Wellhausen denkt an ungenügende Gräzisierung; nach 6 15 wäre ὅτι ⟨προφήτην ὡς⟩ εἷς τῶν προφητῶν zu erwarten. Zur Sache s. zu 6 14 ff. **29** καὶ αὐτός, nur bei Mc, hebt nichts hervor, sondern ist einfach = ὁ δέ ואתה, s. zu 6 17. Die Frage geht an alle Jünger, aus deren Sinne Petrus antwortet, vgl. 10 28 11 21 f. Jo 6 68 f. Sie hat bei Mc guten Sinn, wo Jesus sich vorher nicht als Messias offenbart hat, und auch nicht von den Jüngern (Mt 14 33 Jo 1 41 6 69) oder gar dem Volk (Mt 9 27 15 22 Jo 4 29 7 28 ff. 41 9 22) als solcher angesehn worden ist. **30** S. oben. Die Meinung des vorliegenden Textes ist offenbar nicht, daß Jesus die Aussage des Petrus zurückweist und das Gespräch abbricht, sondern daß er sie sich zwar gefallen läßt, aber nur für den Kreis der Jünger; und daß er gleichzeitig, d. h. v. 31, die Messiasvorstellung der Jünger völlig umschmilzt, denn zu dem jüdischen Messiasbild paßt das Leiden nicht. Ueber Mt v. 17—19 vgl. oben; Eusebius dem. ev. III 5, 92 meint freilich ταῦτα μὲν οὖν ὁ Πέτρος εἰκότως παρασιωπᾶσθαι ἠξίου· διὸ καὶ Μᾶρκος αὐτὰ παρέλιπεν vgl. Catene 346 usw. περὶ αὐτοῦ (τοῦτο Lc) erklärt Mt: ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ χριστός. **31** Die Belehrung über das Geschick des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Das übliche ἤρξατο (Mc Mt) könnte hier allenfalls von einer erstmaligen solchen Belehrung verstanden werden. Da es aber 10 32 sicher abundierend wiederkehrt, so ist es wohl auch hier nur Semitismus, vgl. Lc und s. zu 1 45.

Für Mc ist Jesus der Χριστός (8 29 14 61) und zwar als leidender, sterbender danach aber verherrlichter ΥΙΟΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ (8 31 14 62). Das neutestamentliche Vorkommen des Titels υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου beschränkt sich so gut wie ausschließlich auf die Evangelien (außerhalb nur Act 7 56 und zwei nicht hierher gehörige Zitate aus Dan 7 in der Apokalypse 1 13 14 14). Im Mc findet er sich 14mal: 2 10. 28 8 31 (αὐτόν Mt). 38 9 9 (om Lc). 12 (om Lc). 31 10 33. 45 (ἐγώ Lc) 13 26 (Danielzitat, wohl aus jüdischer Ueberlieferung) 14 21a. 21b (om Lc, *ich* Mt syrs). 41 (om Lc). 62 (Danielzitat). In den Mt und Lc gemeinsamen Redestücken 8mal: Mt 8 20 = Lc 9 58 Mt 11 19 = Lc 7 34 Mt 12 32 = Lc 12 10 Mt 12 40 = Lc 11 30 Mt 24 27 = Lc 17 24 Mt 24 37 = Lc 17 26 Mt 24 39 = Lc 17 30 Mt 24 44 = Lc 12 40. Es bleiben noch eine Anzahl Fälle z. T. wohl sekundären Vorkommens im Sondergut des Mt oder Lc; im Mt 8 (9) Fälle: 10 23 13 37. 41 25 31 26 2, ferner 16 13 (με Mc Lc). 28 (τὴν βασιλείαν Mc Lc) 18 11 var lect 19 28 (om Lc), im Lc 7 (8) Fälle: 17 22 18 8 19 10 21 36 22 48, ferner 6 22 (ἐμοῦ Mt) 9 55 var lect 12 8 (κἀγώ Mt). Dazu 12 Stellen im Johannesevangelium (s. dazu Bultmann Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 24, 139). Paulus vermeidet den aramäischen Titel, vgl. z. B. Clemen 69 ff. In allen Fällen des Vorkommens in den Evangelien handelt es sich um Worte Jesu; es findet sich nirgends υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Anrede an Jesus oder in der Aussage über ihn, oder etwa gar in der Geschichtserzählung von ihm. Daß eine gewisse Neigung der Gemeindeüberlieferung besteht, den Titel auch in Worten anzuwenden, in denen er nicht ursprünglich ist, läßt sich nicht bestreiten (vgl. besonders Bousset Kyrios Christos 6 ff., aber s. z. B. auch Reitzenstein Das iranische Erlösungsmysterium 118 A. 1), auch wenn die Frage schwer zu entscheiden ist, ob im Mc die beiden Stellen 2 10. 28 wegen des konsequent erst mit 8 31 einsetzenden häufigeren Gebrauchs zu kritischen Operationen berechtigen. Jedenfalls bleiben aber in der Doppelbezeugung des Mc und der „Logien" genügend Fälle, um zu beweisen, „daß der Titel der ältesten und primären Schicht der Gemeindeüberlieferung angehört" (Bousset). — Was weiß man von dem Ursprung des Namens „Menschensohn", hebr. בֶּן אָדָם, aram. בַּר נָשָׁא oder בַּר אֱנָשָׁא (s. Dalman Worte Jesu I 191 ff.)? Nach semitischem Sprachgebrauch (s. zu 2 19) könnte er ganz einfach die Zugehörigkeit zur Gattung ***Mensch*** ausdrücken und nichts anderes als ***Menschenkind*** oder eben ***Mensch*** bedeuten, vgl.

Ps 8 5 Is 51 12 usw. und besonders die über 90 mal vorkommende Anrede an den Propheten Ezechiel. So erscheint denn auch in der Gerichtsvision Dan 7 13 ein das Weltregiment übernehmender „Menschensohn"artiger, ein „Mensch", der das Zukunftsreich repräsentiert gegenüber den in Tierform vorgestellten bisherigen Weltreichen. Aber auf diese Schauung Dan 7 13 scheint nun doch das Vorhandensein einer apokalyptischen Figur Einfluß gehabt zu haben, die einer aus dem Iranischen stammenden eschatologischen Ueberlieferung angehörte (vgl. jetzt besonders Reitzenstein a. O. 120 ff., Clemen 72 ff.), die Figur des vergöttlichten ersten Menschen, der in der Endzeit wiederkehrt und das Gottesreich bringt. Es kann wohl nicht bestritten werden, daß in direkter Anlehnung an Dan 7 13 oder im Zusammenhang mit jener schon Daniel zugrundeliegenden Vorstellung „der Messias in gewissen apokalyptischen Kreisen der vorchristlichen Zeit den Namen *Menschensohn* erhalten hat" (vgl. Strack-Billerbeck I 956 ff. auch 485). Mindestens auf dem Wege zu einem Messiastitel *Menschensohn* oder *Mensch* (vgl. Bousset a. O. 15) ist das Buch Henoch, vgl. z. B. 46 1 ff. *ich sah dort den der ein betagtes Haupt [hat] ... und bei ihm [war] ein anderer, dessen Antlitz wie das Aussehen eines Menschen [war] ... ich fragte den Engel ... über jenen Menschensohn ... er antwortete und sagte zu mir: dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat ... dieser Menschensohn ... wird die Könige ... von ihren Thronen sich erheben machen* 48 *zu jener Stunde wurde jener Menschensohn bei dem Herrn der Geister und sein Name vor dem Betagten genannt* ..... 10 *weil sie den Herrn der Geister und seinen Gesalbten* [u. s. G. streicht Dalman, dagegen Beer bei Kautzsch] *verleugnet haben* usw. (gegen die Auffassung, daß im Henoch z. T. abwechselnd „Weibessohn" = Gen 3 15 eintritt, s. Beer bei Kautzsch zu 62 5, andrerseits Strack-Billerbeck I 957). Aehnlich auch IV Esra 13 3 *ich schaute, siehe da führte jener Sturm aus dem Herzen des Meeres etwas wie einen Menschen hervor; ich schaute, siehe dieser Mensch flog mit den Wolken des Himmels* ..... 51 f. *da sprach ich: Herr Gott, zeige mir, weshalb ich den Mann aus dem Herzen des Meeres habe aufsteigen sehen. Er sprach zu mir: ... so kann niemand der Erdenbewohner meinen Sohn (Knecht* Violet) *schauen.* 7 28 *mein Sohn (Knecht* Violet), *der Christus, wird sich offenbaren.* Daß das rabbinische Judentum einen Messiasnamen „Menschensohn" nicht kannte, außer in der antichristlichen Polemik p Taanith 2, 65 b, 59 *R. Abbahu* (um 300) *hat gesagt: wenn ein Mensch zu dir sagen sollte „ich bin Gott" — so lügt er, „ich bin der Menschensohn" — so wird er es schließlich bereuen, „ich steige zum Himmel empor" — so hat er es gesagt, wird es aber nicht erfüllen,* sagt nichts dagegen. Andrerseits scheint die Meinung nicht haltbar, daß aus sprachlichen Gründen das farblose „der Mensch" (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου also Fehlübersetzung statt ὁ ἄνθρωπος) nie ein Messiastitel habe werden können (so Wellhausen, Lietzmann Der Menschensohn 1896). Die allgemeine Wendung „der Mensch" konnte ebensogut ein apokalyptischer terminus werden, wie ἡ ἡμέρα I Cor 3 13 (αἱ)ὧδῖνες Mc 13 8, vgl. Bousset Kyrios Christos 14. — Die Bedeutung in der evangelischen Literatur kann nur im Zusammenhang mit Vorstehendem gefunden werden. *Menschensohn* in den Evangelien ist also nicht eine bedeutungslose Umschreibung der 1. Person (dagegen Dalman Worte Jesu I 204 f.), auch nicht = das *Menschenkind*, das schwache Gefäß der göttlichen Offenbarung (wie bei Ezechiel), nicht der *Mensch*, „dem auf der einen Seite nichts Menschliches fremd ist und der auf der andern Seite die Idee des Menschentums erfüllt" (aber Jesus „war kein griechischer Philosoph und kein moderner Humanist" Wellhausen), nicht ein paradoxer Deckname für den „Gottessohn" oder eine Verhüllung der Messianität, „das seiner Natur nach schwache Menschenkind, das Gott zum Herrn der Welt machen will" (Dalman), und auf was man sonst noch geraten hat. Sondern die evangelischen Aussagen vom Menschensohn hängen im allgemeinen zweifellos mit der Vorstellung eines präexistenten Himmelsmenschen zusammen, dem einst das Gericht und die Aufrichtung des Reiches zu-

fallen wird. Und zwar sind die Menschensohnworte Jesu teils solchen älteren Herrlichkeitsvorstellungen konform, teils gehen sie über diese hinaus und statuieren in paradoxem Gegensatz zu ihnen ein Verratenwerden, Leiden und Sterben des Menschensohnes. Dieses wird wohl nicht ebenfalls überkommenes Gut sein (die Gestalt eines l e i d e n d e n Messias hat den Hoffnungen des Judentums zur Zeit Jesu sicher nicht entsprochen, und die Figur des s t e r b e n d e n Messias taucht in ihm erst um 150 p. Chr. ohne Anhalt in der älteren Tradition plötzlich auf, s. Strack-Billerbeck II 273 ff.). Daß aber Jesus beim Gebrauch des Titels *Menschensohn = Mensch* auf Verständnis gerechnet haben könnte, ist nicht zu bezweifeln. Es fragt sich, ob er ihn als Selbstbezeichnung wirklich gebraucht hat. Wo das messianische Selbstbewußtsein Jesu überhaupt bejaht wird, kann man ihn wenigstens in besonderen Situationen auch so unpersönlich in der 3. Person von sich als dem *Menschen(sohn)* sprechend denken. Hatte er selbst sein Sterben und seine Wiederkunft in Aussicht genommen, so könnten auch die Worte vom Leiden und vom Kommen des Menschensohnes als echt gelten (Heitmüller Religion in Geschichte und Gegenwart IV 298 f. III 379 f., vgl. Bultmann 91 ff.). Auf der andern Seite steht die Annahme, daß erst die Gemeinde diesen besonderer Messiastitel in fortschreitendem Maße angewandt habe: zuerst legte man Jesu die Parusieankündigung in der Form Mc 8 38 Lc 12 8 in den Mund, wonach der von dem ἐγώ Jesu deutlich unterschiedene danielische *Mensch* erscheinen wird; später machte man auch in den Worten über seine eigene Passion und Auferstehung den Menschensohn zum Subjekt, „wo er also notwendig Selbstbezeichnung Jesu ist" (so Mc gewöhnlich); endlich verwandte man ihn überhaupt als Selbstbezeichnung Jesu auch außerhalb der Eschatologie und Weissagung (so etwa Wellhausen, Bousset). Ist freilich der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου der Evangelien nicht dem „transszendenten Messias" gleichzusetzen, so brauchte diese Selbstbezeichnung Jesu auch nicht mehr ganz oder überwiegend ihm selbst abgesprochen zu werden (Reitzenstein Das iranische Erlösungsmysterium 1921 117). Reitzenstein 130 f. rechnet (in Uebereinstimmung mit Wernle und Althaus gegen Bousset) mit „dem Selbstbewußtsein Jesu, er sei dieser ... Barnascha, ein Selbstbewußtsein, ohne das weder Jesu späteres Auftreten, noch das Aufkommen des Titels verständlich wird. Die Vorstellung ist bei ihm unendlich viel bestimmter geworden und haftet ... viel mehr an dem von Gott befohlenen Erdenwallen ..... Neben und über das Bild des bald zum Gericht wiederkehrenden Gesandten tritt das eines Erlösers ... schon im Diesseits" usw. Neuere Literatur über die Fragen des Menschensohnes und des messianischen Selbstbewußtseins Jesu überhaupt: bis 1906 bei HHoltzmann Das messianische Selbstbewußtsein Jesu 1907, bis 1920 in den biblischen Theologien von Weinel[3] 1921 und Feine[4] 1921, bis 1924 bei Clemen 62—108, besonders 69 ff.

Ein ἀποδοκιμασθῆναι soll stattfinden d. h. ein Verwerfen nach Prüfung (s. Moulton-Milligan) vgl. Ps 117 22 s. Mc 12 10, und zwar ist das handelnde Subjekt beim Passiv angegeben: durch den hohen Rat zu Jerusalem. ἀποκτανθῆναι, statt attisch ἀποθανεῖν, wie 9 31 Blaß § 76, 2. μετὰ τρεῖς ἡμέρας auch 9 31 10 34 Mt 27 63; dagegen τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ Mt 16 21 = Lc 9 22 Mt 17 23 20 19 = Lc 18 33 und ebenso Lc 24 7. 46 Act 10 40 I Cor 15 4, wie denn diese Form in den späteren Zitaten und Glaubensbekenntnissen, abwechselnd mit διὰ τριῶν ἡ. (so 14 58) oder τριήμερον, überwiegt. Nun kann μετὰ τρεῖς ἡμέρας allerdings, wenn man den ersten und dritten Tag mitzählen dürfte, dasselbe sein wie ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ, so ist Mt 27 64 wohl = 27 63. Aber Hos 6 2 ὑγιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας· ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ καὶ ἀναστησόμεθα scheint schon μετὰ δύο ἡ. = ἐν τῇ ἡ. τῇ τρίτῃ zu rechnen; und andrerseits ist Mt 12 40 der Zeitraum zwischen Jesu Tod und Auferstehung auf volle drei Tage und drei Nächte angegeben, allerdings im Anschluß an die dort zitierte Jonastelle. Nach EdMeyer hätte man, vom Auferstehungssonntag rückwärts gehend,

32 stehen. Und ganz offen redete er das Wort. Da nahm Petrus ihn bei
33 Seite und machte sich daran ihn zu schelten. Er aber wandte sich um und angesichts seiner Jünger schalt er den Petrus und sagte: Weg von mir Satanas: denn du bist nicht göttlich gesinnt, sondern mensch-
34 lich. § 44 Und er rief die Menge herbei samt seinen Jüngern und sprach zu ihnen: Wer mir nachfolgen will, der verleugne (erst) sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich — und er wird mir nachfolgen.
35 Denn wer sein Leben retten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben (freiwillig) verliert für mich und die Heilsbotschaft, der wird es

---

den Todestag entweder auf Donnerstag (daher μετὰ τρεῖς ἡμέρας = Jona 2 1 f.) oder auf Freitag (daher τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ = Hos 6 2) gesetzt, welche letztere Rechnung durchgedrungen sei. In rabbinischen Schriften wird auf Grund von Hos 6 2 die Auferstehung der Toten auf den dritten Tag nach dem Weltende gelegt, vgl. Strack-Billerbeck I 747 (IV Esra 7 30 f. findet sie *nach sieben Tagen* nach dem Tod aller Menschen statt). Die neuere Debatte darüber, ob etwa die Ueberlieferung von der Auferstehung Jesu „am dritten Tage" unter fremdem Einfluß gestanden und religionsgeschichtlich zu erklären sei, bei Bousset Kyrios Christos 27, Clemen 96—105.

Mit dem im Neuen Testament und bei Josephus dafür üblichen Ausdruck ΣΥΝΕΔΡΙΟΝ *(consessus, consistorium)* Mc 14 55 15 1 usw. = (גְּדוֹלָה) סַנְהֶדְרִין in der Mischna, pflegt man in der späteren Gräzität zwar sonst allerhand Versammlungen, namentlich auch Gerichtshöfe z. B. Prov 22 10 Mc 13 9, zu bezeichnen, seltener jedoch städtische Senate, für die man γερουσία Act 5 21 oder βουλή Josephus Bell. II 15, 6 u. ö., vgl. βουλευτής Mc 15 43 = Lc 23 50, vorzieht; Lc 22 66 Act 22 5 hat πρεσβυτέριον. Der Senat von Jerusalem dürfte schon aus persischer Zeit stammen, wenn er auch zuerst unter Antiochus dem Großen 223—187 a. Chr. erwähnt wird (Josephus Ant. XII 3, 3). Er scheint in römischer Zeit aus 71 Mitgliedern bestanden zu haben, und zwar a) aus Angehörigen des sadduzäischen geistlichen Adels, den ἀρχιερεῖς — nicht nur der fungierende Hohepriester und seine Vorgänger hießen kurzerhand so, sondern überhaupt die Mitglieder der hohenpriesterlichen Familien, b) aus Vertretern der γραμματεῖς, der pharisäischen Schriftgelehrtenzunft (s. Exkurs zu 1 22), c) aus πρεσβύτεροι (andere als 7 3. 5), den vorgenannten gegenüber gewissermaßen dem Laienelement, der weltlichen Aristokratie, vgl. Lc 19 47 οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ. Zur vollständigen Aufzählung gehören also alle drei Gruppen, so hier 11 27 14 43. 53 15 1 Mt 27 41. Es können aber auch die πρεσβύτεροι fehlen, wie 10 33 11 18 14 1 15 31 und öfter bei Mt Lc, oder die γραμματεῖς wie Mt 21 23 Act 4 23 u. ö., ganz selten auch die ἀρχιερεῖς: Mt 26 57 Act 6 12. Die ἀρχιερεῖς erscheinen in der Regel an erster Stelle (anders Mc 8 31 Lc 20 19); sie werden allein genannt 14 10 15 3. 10. 11. 31 Josephus Bell. II 15, 3 f. 16, 3 u. ö.; es findet sich gelegentlich auch οἱ ἀρχιερεῖς καὶ τὸ συνέδριον ὅλον 14 55 Parr Act 22 30. Das große Synedrium war zu römischer Zeit die oberste einheimische Behörde Judäas (doch s. auch Act 9 2 22 5 26 12) nicht nur in geistlichen Dingen, z. B. zur Entscheidung gesetzlicher Fragen. Sondern ihm gehörten auch alle richterlichen Entscheidungen und alle Verwaltungsmaßregeln, die nicht entweder den Lokalgerichten niedrigeren Ranges zustanden, oder vom römischen Prokurator für sich waren vorbehalten worden. Deshalb hatte es auch eigene Polizei Mc 14 43 Act 4 3 usw. Seine Todesurteile dagegen bedurften der Bestätigung Jo 18 31. Weiteres bei Schürer II 237—267, über das Versammlungslokal auch Strack-Billerbeck I 997 f.

32 καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει (λαλεῖν k syr^{s} als Schluß der Leidensweissagung?): παρρησίᾳ entweder = *ganz offen, laut,* Gegensatz ἐν κρυπτῷ

Jo 7 4 oder ἐν παροιμίαις Jo 16 25. 29 (Mc könnte an die verborgenen Weissagungen wie 2 19 f. denken) oder = *freudig.* τὸν λόγον wohl = *das Wort, das Evangelium* (s. zu 2 2), kaum *die Sache* wie 1 45 9 10. Die Jünger können diese Messiasvorstellung nicht annehmen, ihr Sprecher Petrus hält sich für verpflichtet, den Meister im besonderen von solchen Ideen abzubringen. προσλαβόμενος (Mt) αὐτόν: d. h. κατ' ἰδίαν (Catene 347) „um ihn zu schonen" syr^{s}; it^{var} (syr^{c}) geben seine Worte *domine propitius esto nam hoc non erit* offenbar aus Mt. **33** Der Tadel scheint als ein öffentlicher (auch die andern Jünger treffender?) gedacht zu sein. σατανᾶ: die Anrede bezeichnet Petrus entweder einfach als „Widersacher" (vgl. III Regn 11 14) oder im besonderen als den die Rolle des großen „Versuchers" Spielenden (ὁ σατανᾶς μόνος οὐ θέλει αὐτὸν παθεῖν Theophylakt) oder von dem Satan Inspirierten (ὑποβολὴ τοῦ σατανᾶ τὸ λεχθέν Macarius Magnes). Wegen des Anklangs an Mt 4 10 s. dort. ὀπίσω μου bedeutet im nächsten Verse, wie 1 17. 20, ein Bleiben in der Gemeinschaft — und so will es Origenes auch hier: ἀγαθὸν μέν ἐστι πρᾶγμα, ὅτε ὀπίσω κυρίου τοῦ θεοῦ τις πορεύεται κτλ. in Mt tom XII 22. Aber hier muß es das Gegenteil heißen, ähnlich wie Is 38 17; das könnte es, wenn ὕπαγε ὀπίσω μου bedeutete „ich mag dich (vorerst) nicht mehr sehen", aber vielleicht wäre richtiger einfach εἰς τὰ ὀπίσω wie Ps 6 11 SA 9 4 49 14 Jo 6 66 18 6 20 14, oder εἰς τὰ ὀπίσω σου (Blaß) gesagt worden. **34** Mit neuer Einleitung beginnt ein Anhang. Die weitere Rede richtet sich nach Mc an die bei ihm, wie öfter, überraschend auftretende Menge und die Jünger, je an die eine Kategorie bei Mt Lc. Für einen engeren Kreis paßt besser ihr Inhalt: auch die wahre Jüngerschaft setzt das letzte Opfer voraus (Lc' Zusatz καθ' ἡμέραν entspricht nicht dem Zusammenhang). Das besagen die Ausdrücke ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν = „seine ganze Person aufgeben" und ἆραι τὸν σταυρὸν αὐτοῦ. Der Kreuzestod im allgemeinen, als verbreitete Todesstrafe (für Palästina vgl. z. B. Josephus Ant. XVII 10, 10), könnte als prägnanter Ausdruck für Tod überhaupt gesetzt sein, zumal selbst vom Kreuzestod des Gerechten schon die Rede ist (Ps 21 17? Plato Rep. II p. 362a πάντα κακὰ παθὼν ἀνασχινδιλευθήσεται), noch ehe Jesus selbst am Kreuz gestorben war (vgl. Harnack Sprüche und Reden Jesu 150, dagegen EdMeyer I 118 — immerhin findet sich die Wendung vom Kreuztragen, s. zu 15 19, in der älteren rabbinischen Literatur nicht, Strack-Billerbeck I 587). Aber Mc denkt natürlich an das Kreuz des Herrn, ebenso Mt 10 38 = Lc 14 27. Mit καὶ ἀκολουθείτω μοι folgt nicht eine dritte Voraussetzung (Catene 349 ἐπειδὴ γάρ ἐστι καὶ πάσχοντα μὴ ἀκολουθεῖν, ὅταν μὴ δι' αὐτόν τι πάθῃ κτλ.) das würde zu einer Tautologie gegenüber dem Satzanfang führen. Sondern die ersten beiden Imperative sind hypothetisch, darauf folgt nach semitischer Art „als Apodosis wiederum ein Imperativ oder Jussiv", wie Lc 7 7 und 14 27 zeigen. **35** Auch dieser Spruch handelt im Zusammenhang von der Uebernahme des Martyriums, nicht von jeder Art von Selbstaufopferung. ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ . . . σῶσαι . . . ὃς δ' ἂν ἀπολέσει (Blaß § 380, 2. 3) entspricht sich nicht vollkommen. ψυχή (s. zu Rm 8 14—25): die Bedeutung schillert, wie oft, zwischen *Leben, Seele* und *sich selbst.* Das Wortspiel entsteht dadurch, daß *das Leben retten* und *verlieren* in doppelter Beziehung gebraucht wird, nämlich in bezug auf die irdische Gegenwart und auf das göttliche Endgericht. Aehnlich Tamid 66^{a} *Was soll der Mensch tun, damit er lebe? Sie antworteten: er töte sich selbst! Und was soll der Mensch tun, damit er sterbe? Sie antworteten: er erhalte sich selbst am Leben (= er gebe sich dem Wohlleben hin)!* Vgl. auch Epiktet IV 1, 165 ἀποθνήσκων σῴζεται. Das καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου (om Mt Lc) neben ἕνεκεν ἐμοῦ entspricht zwar Mc' Vorliebe für doppelte Ausdrucksweise, dennoch scheint

36 retten. Was hülfe es einem denn die ganze Welt zu gewinnen und
37 sein Leben einzubüßen? Denn was »könnte einer als Kaufpreis für sein
38 Leben geben«? Denn wer sich meiner und meiner Worte schämt in diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlechte, dessen wird sich der »Menschensohn« auch schämen, wenn er kommt in der Herrlich-
9 keit seines Vaters mit den heiligen Engeln. Und er sprach zu ihnen: Amen ich sage euch, es sind einige hier unter den (Da)stehenden, die werden den Tod nicht schmecken, bis sie das Kommen des Reiches Gottes in Kraft erleben.

---

dies „wegen der von den Jüngern noch erst zu verkündenden Heilsbotschaft“ (s. zu 1 1 10 29) spätere Erläuterung des ἕνεκεν ἐμοῦ zu sein (so auch Mt 10 39), falls nicht auch dieses schon selbst ein Zusatz ist, der den Spruch erst für die Reihe der Worte über Leidensnachfolge geeignet machen soll (vgl. Lc 17 33). **36** f. τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδῆσαι τὸν κόσμον ὅλον: vgl. zu den sprachlichen Wendungen Strack-Billerbeck I 749, zu κέρδος-ζημία auch Profanschriftsteller und Ph 3 7. Erst in unserem Zusammenhang scheint das ζημιωθῆναι τὴν ψυχήν als eine beim Endgericht sich herausstellende Sache aufgefaßt zu sein, s. oben. Angesichts der Zusammensetzung dieser Spruchreihe ist die Vermutung, der Materialismus der nördlichen Städte, besonders Cäsareas, habe Jesu diesen Gedanken nahegelegt (vgl. Swete), nutzlos. ζημιωθῆναι heißt (entsprechend einem aramäischen Activum?) nicht nur „gestraft werden“ an etwas, sondern auch „einer Sache verlustig gehen“; also falsch Luther: an seiner Seele Schaden leiden, vielmehr: auch der Gewinn der ganzen Welt hier kann für den Verlust des „ewigen“ Lebens nicht entschädigen. **37** Als Begründung muß hier der frei zitierte Ps 48 8 f. dienen: nichts in dieser Welt könnte man Gott geben (δοῖ conj. s. zu 4 29), um sein Leben wieder zu erhalten, also als „Kaufpreis“, so ἀντάλλαγμα πεπαιδευμένης ψυχῆς Sir 26 14. Wettstein I 434 zitiert eine Menge Parallelen, darunter Homer I 401 οὐ γὰρ ἐμοὶ ψυχῆς ἀντάξιον, οὐδ' ὅσα φασὶν Ἴλιον ἐκτῆσθαι κτλ. Mc denkt aber an den Loskauf der Seele aus dem Gericht; nicht der unendliche Wert der Seele soll betont werden, sondern die Bedeutung des ewigen Lebens für den Menschen, der deswegen auch die Leidensnachfolge auf sich nehmen muß. **38** Der Halbspruch (s. oben) vom Verleugnen Jesu, das ein Verleugnetwerden durch den Menschensohn als Zeugen oder Richter nach sich zieht, ist hier wohl paulinisch gefärbt: das „sich schämen“ (Rm 1 16) paßt freilich auf den Menschensohn nicht so gut — daß der Satz eine ausdrückliche Replik gegen den antipaulinischen Vers Mt 5 19 sein solle, behauptet Loisy. Die γενεά (s. zu 8 12) ist μοιχαλίς in religiösem Sinne Gott gegenüber wie z. B. oft im Alten Testament, z. B. Hos 2 2 ff. Ez 16 32 ff. Mt 12 39 16 4; auch das ἁμαρτωλός ist vielleicht in dem gleichen Sinne zu fassen = πόρνη Is 1 21 Jer 3 3. ἐν τῇ δόξῃ (vgl. Henoch 61 8. 62 2 Test Levi 18) τοῦ πατρὸς αὐτοῦ kann nur sagen, wer den danielischen Messias und Jesus identifiziert, vgl. noch Schultheß Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 22, 248. Die Engel bei der Parusie, wie Dan 7 10 Henoch 61 10, sie sind 13 27 Mt 24 31 13 41 (II Th 1 7) geradezu „seine“ Engel. **IX 1** Bei Mt Lc ist die besondere Einleitung verwischt. Die Deutung des Wortes auf die Parusie vgl. 13 30 Mt 16 28 I Th 4 15 ist die der ältesten Christenheit, während man die Erfüllung später fälschlich in der Verklärung (so Excerpta Theodoti bei Clemens Alex. § 4 εἶδον οὖν καὶ ἐκοιμήθησαν ὁ τε Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης) sah, oder in der Ausgießung des Geistes oder in dem Fall Jerusalems. ὧδε τῶν ἑστηκότων BD: kann Trennung des

Partizips von seiner Nebenbestimmung sein (Blaß § 474, 5 c), doch kann ὧδε auch trotz Mt Lc zu τινές gehören, da οἱ ἑστηκότες allein schon = *die hier Stehenden* vgl. Mt 26 73 Jo 3 29 Act 22 25, anders Mc 15 35. γεύεσθαι θανάτου, auch Jo 8 52 Hebr 2 9 IV Esra 6 26, ist zwar nicht alttestamentlich (ὁρᾶν θ.), aber aramäisch und talmudisch, vgl. Strack-Billerbeck I 751. ἐν δυνάμει: wohl Formulierung des Evangelisten, vgl. Rm 1 4, von dem vollkommen Durchgesetzten, also gerade umgekehrt wie bei Aristoteles, nicht von dem erst innerlich der Anlage nach Vorhandenen. **2—13** Für Mc kommt die Verklärungsgeschichte v. 2—9 (oder, nach Abzug von Umrahmungen am Anfang und Schluß, 2^b—8?) nicht einfach als „Spitze aller Naturwunder" in Betracht, sondern sie hat ihre besondere Bedeutung im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Sie schließt zwar nicht an 9 1 an (dessen Erfüllung sie trotz einer seit Clemens Alex. bekannten Auffassung eben nicht ist s. oben), auch nicht an die Leidensweissagungen 8 30—38 (zur Stärkung Jesu und der Jünger auf die Passionszeit durch die „meteorartige Vorausdarstellung der zukünftigen Herrlichkeit" Wohlenberg). Sondern sie erscheint in Mc' Werk als göttliche Bestätigung des Petrusbekenntnisses durch die Himmelsstimme und Beglaubigung der Messianität Jesu durch die zeitweilige Enthüllung seiner δόξα („Epiphaniegeschichte" Dibelius). Daß sich die Szene gewissermaßen in zwei Akte, Verklärung und Himmelsstimme auseinanderteilt, könnte vielleicht auf einen redaktionellen Einschub von v. 5 f. zurückgeführt werden, vgl. Loisy, Bultmann. Lohmeyer Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 21, 185 ff. vermutet vielmehr Zusammenwachsen eines älteren Kernes v. 4—8 (Theophanie jüdischen Charakters) mit 2^b. 3 (Christophanie mit hellenistischem Verwandlungsmotiv). Mc benutzt die Erzählung, um wie am Anfang 1 11 und am Schluß 15 39 so auch in der Mitte Jesus als den Gottessohn bezeugt werden zu lassen. Nach Harnack Sitzungsberichte d. Berl. Akad. 1922 78 ff. verteidigt auch EdMeyer I 152 ff. die Zurückführung der Ueberlieferung auf Petrus, der von einem realen Erlebnis, einer wirklichen Vision mit entscheidenden Folgen (vgl. Jungfrau von Orleans, Begründer des Mormonentums) zu berichten hatte: „aus der Verklärung sind die Auferstehung und die Erscheinung des Auferstandenen erwachsen; sie ist die letzte Wurzel des Christentums, um ihretwillen sind die drei die ‚Säulen' und die ersten Oberhäupter der sich bildenden Kirche." Rust Die Wunder der Bibel 1922 72 ff. denkt an eine mit Gefühlen der Beseligung 5 wie der Furcht 6 verbundene „imaginative Vision im Halbschlaf, welche sich um den wirklichen sinnlichen Anblick Jesu kristallisiert" (Lichtglanz in Gestalt einer Wolke, Heilige), verbunden mit einer Audition (Himmelsstimme); weiteres S. 43 ff. Dagegen wollte AMeyer Festgabe f. Blümner 451 die Erzählung auf den bekannten „Hymnus der Seele" zurückführen, und die meisten modernen Erklärer nehmen an, daß es sich eigentlich um eine Auferstehungsgeschichte handelt (daher „nach 6 Tagen" scil. nach der Auferstehung, daher der Berg wie Mt 28 16), auf deren Formung einerseits Ex 24 15 f. eingewirkt haben könnte: καὶ ἀνέβη Μωυσῆς καὶ Ἰησοῦς εἰς τὸ ὄρος .... καὶ κατέβη ἡ δόξα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Σινᾶ καὶ ἐκάλυψεν αὐτὸ ἡ νεφέλη ἓξ ἡμέρας, und andrerseits die Gottesstimme aus der Taufgeschichte (doch s. unten). Nach Lohmeyer wäre die Verklärungserzählung ein geschichtlich verkleidetes Bekenntnis zu der Messianität Jesu aus ältestem Jüngerkreise, ein Ausdruck des gleichen Glaubens, dem auch die Auferstehungserzählungen entstammen. Wird eine Einzelbegebenheit als geschichtliche Grundlage weder für die Verklärungsgeschichte noch für die Tauferzählung angenommen, so erhebt sich allerdings die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der beiden, in der Himmelsstimme ähnlichen Szenen. Vielfach wird die Verklärung dann als ein erstes Vorspiel

§ 45 Und nach sechs Tagen nahm Jesus den Petrus und den Jakobus und Johannes mit und führte sie auf einen hohen Berg für sich allein. Da wurde er vor ihren Augen verwandelt. Und seine Kleider wurden glänzend, sehr weiß, wie sie kein Walker auf Erden so weiß machen kann. Und Elias erschien ihnen mit Moses, und unterredeten sich mit Jesus. Da nahm Petrus das Wort und sagte zu Jesus: Rabbi, es ist gut, daß wir hier sind; da wollen wir drei Zelte aufschlagen, für dich eins und für Moses eins und für Elias eins — er wußte nämlich nicht, was er sagen sollte; denn sie waren (zu) bestürzt. Da erschien eine Wolke, die sie überschattete, und aus der Wolke kam eine Stimme: Dies ist mein geliebter Sohn, hört auf ihn! Und wie sie sich umsahen, erblickten sie plötzlich niemand mehr, außer Jesus allein bei ihnen. Und als sie vom Berge herabgingen, gebot er ihnen, keinem, was sie gesehen hatten (eher) zu erzählen, als wenn der »Menschensohn« von den

---

der Auferstehung angesehen, während die spätere Tauferzählung die Messianität noch weiter in das Leben Jesu zurückgetragen habe; so besonders Usener Weihnachtsfest[2] 30 ff., dagegen z. B. Lohmeyer 209 ff. Ob v. 9 alter Schluß der Verklärungsgeschichte ist, oder selbst schon ein Zusatz, der in v. 10 dann noch einen Anhang erhielt, läßt sich nicht entscheiden. Dagegen gehören v. 11—13 sicher eher mit v. 1 als mit 2—8 zusammen; der Inhalt der vielleicht nicht richtig überlieferten Verse (s. unten) scheint eine Gemeindedebatte zu sein. **2** μετὰ ἡμέρας ἕξ (= ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ Lc, wenn man nämlich mit Hieronymus und Catene 352 αὐτὴν τὴν ἡμέραν καθ' ἣν ἐφθέγξατο κἀκείνην καθ' ἣν ἀνήγαγεν hinzuzählen darf s. zu 8 31): die ungewöhnliche Präzision dieser Angabe (so sonst nur in der Passionsgeschichte), die auf nichts folgt und nichts vorbereitet (Loisy), redaktionell oder aus der Quelle? ursprünglich = „6 Tage nach dem Petrusbekenntnis"? „der Auferstehung"? oder Nachklang von Ex 24 16? Jesus führt (ἀναφέρειν statt ἀνάγειν) die drei Vertrauten auf einen ungenannten Berg. Erst spätere Ueberlieferung bezeichnet als dieses ἅγιον ὄρος (II Petr 1 18), wie bei der Versuchung den Tabor: so zuerst Cyrill von Jerusalem Catech. 12, 16, vgl. Haucks Realencyklopädie[3] 19, 580 über die Bezeichnung des Verklärungsfestes als τὸ Θαβώριον. Aber dies ist wohl erst aus Ps 88 13 Θαβὼρ καὶ Ἑρμωνιεὶμ τῷ ὀνόματί σου ἀγαλλιάσονται herausgerechnet: Euseb in Corderius' Catene z. St. ἐν τούτοις γὰρ οἶμαι τὰς παραδόξας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν γεγονέναι μεταμορφώσεις. Zu fragen, ob solche Lokalisierung mit den Zeit- und Ortsangaben 9 2 und 8 27 stimme, wäre nur dann angezeigt, wenn dieser gesamte Zusammenhang aus einem Guß wäre. καὶ μετεμορφώθη (*transfiguratus est* vulg) ἔμπροσθεν (Mc sonst volkstümlich: κατέναντι) αὐτῶν: das Verbum, spät und selten, in technischem Sinne vom Verwandeln in eine andere Leiblichkeit (vgl. Ovids und Apuleius' Metamorphosen), im Neuen Testament besonders bei Paulus, z. B. II Cor 3 18, vgl. Lohmeyer 206 ff. und die dort angeführte Literatur. Man vermißt bei dieser Schilderung einer Vorwegnahme der künftigen Herrlichkeit gegenüber Mt Lc die Erwähnung des Lichtglanzes auf dem Gesicht, die nach Ex 34 29 Act 6 15 Apoc Bar 51 3 Homer π 181 ἀλλοίός μοι, ξεῖνε, φάνης νέον ἠὲ πάροιθεν, ἄλλα δὲ εἵματ' ἔχεις, καὶ τοὶ χρὼς οὐκέτ' ὅμοιος. ἦ μάλα τις θεὸς ἔσσι κτλ. dazu gehört, doch vgl. auch Mc 16 5 mit Mt 28 3. Weiteres bei Wettstein I 435 Strack-Billerbeck I 752. Ein Erklärungsversuch bei Lohmeyer 208. **3** λευκὰ λίαν + ὡς χιών AD it^{var} syr^{s} aus Dan 7 9 + ὡς

τὸ φῶς min^{pauc} Orig aus Mt; das Bild vom Walker, das D ändert, syr^{s} ganz ausläßt, ist Mc' Sondereigentum. Nicht an die weiße Kleidung der Priester denkt Mc, sondern solche Weiße ist überirdisch 16 5 Parr Act 1 10, es ist das *Kleid der Herrlichkeit* Henoch 62 15 f. **4** ὤφθη κτλ.: von schwebenden Gestalten ist nichts angedeutet, für die hätte sich ein Hüttenbauen nicht geschickt. Die Anordnung Ἠλείας σὺν Μωυσεῖ vielleicht nach Mal 4 4 ἀποστέλλω ὑμῖν Ἠλίαν .. μνήσθητε νόμου Μωσῆ oder wegen der besonderen Bedeutung des Elias in der Eschatologie (Loisy), dagegen Μωυσῆς καὶ Ἠλείας syr^{s} Mt Lc wohl Korrektur nach der historischen Ordnung (vgl. v. 5). Sie kämen nach der gewöhnlichen Auslegung in Betracht als Repräsentanten von Gesetz und Propheten, die dem Größeren huldigen (nicht: seinen Tod weissagen, so freilich schon Lc 9 31). Nach Wellhausen, weil sie beide gleich Jesus als in den Himmel aufgenommen galten, vgl. die an Dt 34 6 anknüpfende „Himmelfahrt Moses" = Ἀνάληψις M. = Assumptio M. und für Elias IV Regn 2 11, allerdings ist dies nicht die rabbinische Anschauung, s. Strack-Billerbeck I 753. Daß endlich nach Dt 18 15 Moses das Vorbild, Elias nach Mal 4 4 der Vorläufer des Messias sein sollten, könnte von entscheidendem Einfluß gewesen sein: ihr Erscheinen zeigt, daß die βασιλεία τοῦ θεοῦ unmittelbar vor der Tür steht, vgl. Lohmeyer 189 f., doch s. auch Strack-Billerbeck a. O. 756 gegen Volz Jüdische Eschatologie 151. Bultmann vermutet, daß ursprünglich zwei anonyme Wesen (Engel? Selige?) als Staffage gemeint waren, die dann differenziert und identifiziert wurden. **5** ἀποκρίνεσθαι ohne vorhergehende Frage wie 9 6 10 24 11 14 12 35 14 48 15 12 Mt 11 25 Lc 13 14 u. ö., nach Dalman Worte Jesu I 19 f. Hebraismus; nach Wellhausen Einl.^{2} 14 Uebersetzungsaramaismus. καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι κτλ.: entweder = es ist schön für uns hier zu sein, laß uns diese Seligkeit verlängern, oder = es trifft sich gut, daß wir anwesend sind, um euch zu dienen. Der Uebereifer des Petrus, Zelte für die himmlischen Wesen zu bauen (Lohmeyer), wird nicht nur durch v. 7 überholt, sondern schon vorher vom Erzähler getadelt. **6** Die nur bei Mc Lc vorhandene Bemerkung soll die Aeußerung des Petrus als unangebracht hinstellen. Aber weshalb ist sie das? Weil die Himmlischen keine irdische Wohnung brauchen? **7** Der Höhepunkt des Ganzen. Die νεφέλη (+ φωτεινή Mt) ist die Erscheinung Gottes, die oft im Alten Testament namentlich über der σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου erscheint und in der messianischen Zeit wieder erwartet wird: II Macc 2 8 ὀφθήσεται ἡ δόξα τοῦ κυρίου καὶ ἡ νεφέλη ὡς ἐπὶ Μωσῆ ἐδηλοῦτο, ὡς καὶ ὁ Σαλωμὼν ἠξίωσεν. Statt (ἐπισκιάζουσα) αὐτοῖς hat nur syr^{s} αὐτῷ, was nach Wellhausen allein richtig ist: die Wolke überschattet (= עַל) auch Ex 40 28 f. den geheiligten Gegenstand, die σκηνή. Aber auch αὐτοῖς kann so verstanden werden, wenn es sich nämlich nicht mit auf die Jünger, sondern auf Elia-Mose-Jesus v. 4 bezieht: über die Frage, ob v. 5 f. Einschub ist, s. oben. Die Himmelsstimme, die II Petr 1 17 ausdrücklich auf die μεγαλοπρεπὴς δόξα zurückführt, unterscheidet sich von der bei der Taufe ergehenden dadurch, daß hier von vornherein die Jünger angeredet werden, und durch den aus Dt 18 15 stammenden Zusatz „hört auf ihn", d. h. diesen von Mose verheißenen Propheten! Diese Aufforderung würde zu einer Erscheinung des Auferstandenen wohl nur im Sinne von Mt 28 19 usw. passen. **8** Zu dem jähen Abschluß der Vision vergleicht Rust a. O. A. 123 Goethes Worte über seine Vision auf dem Ritt von Sesenheim: „sobald ich mich aus diesem Traum aufrüttelte, war die Gestalt ganz hinweg." ἐξαπίνα öfter in LXX, im Neuen Testament nur hier, 13 36 ἐξαίφνης. Das περιβλεψάμενοι κτλ. wie Ex 2 12 π. δὲ ὧδε καὶ ὧδε οὐχ ὁρᾷ οὐδένα. **9** Ueber v. 9—13 im allgemeinen s. oben. καὶ καταβαινόντων αὐτῶν . . . διεστείλατο αὐτοῖς (volkstümliche Selb-

10 Toten auferstanden sei. Und sie hielten das Wort fest und disputierten
gegeneinander darüber, was dies von den Toten Auferstehen bedeuten
11 solle. Und sie fragten ihn: Sagen (doch) die Schriftgelehrten, erst müsse
12 Elias kommen? Er aber sprach zu ihnen: Freilich soll »Elias« erst
kommen und alles »in Ordnung bringen«; aber wie kann (dann) über
den »Menschensohn« geschrieben stehn, daß er viel leiden und ver-
13 achtet werden soll? Aber ich sage euch: auch Elias ist (bereits)
gekommen, und sie haben ihm getan, was sie wollten, wie über ihn
geschrieben steht.

---

ständigkeit des gen. absol. Blaß § 423) κτλ.: ein Schweigegebot wie 8 30, jedoch mit einer zeitlichen Limitierung, die eine erneute Leidensweissagung in sich schließt; das Gebot selbst ist freilich um so schwerer zu rechtfertigen, als es nach dem Zusammenhang gerade auch den neun andern Jüngern gegenüber gelten müßte. ἐκ νεκρῶν ist die Form bei Mc, ebenso die älteste bei Kirchenvätern und in Symbolen: Hahn Bibliothek der Symbole[3] 380; ἐκ τῶν ν. Eph 5 14 etc., ἀπὸ των ν. Mt 14 2 etc. **10** Die drei Jünger halten also den Ausspruch (hier λόγος wohl nicht = die Tatsache der Verklärung) des Herrn bei sich fest, so κρατεῖν 7 3 f. 8, d. h. schweigen über ihn (vgl. Lc' ἐσίγησαν und Dan 5 12 Theodotion), oder: sie greifen ihn auf; πρὸς ἑαυτούς gehört nicht zu ἐκράτησαν, sondern nach v. 14. 16 usw. zu συνζητοῦντες: Catene 357 τὸν μὲν λόγον ἐκράτησαν, π. ἑ. δὲ συνεζήτουν. Ihr Disputieren kann nicht wohl dem Auferstehungsglauben an sich gelten, der sich damals bei den Gläubigen schon von selbst verstand s. Bousset Religion[2] 314, sondern dem Umstande, daß für den Menschensohn überhaupt ein Auferstehn (d. h. also vorher ein Sterben) in Betracht kommt: die durchweg herrschende Auffassung des Marcus von der Unfähigkeit der Jünger. τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι: τί ἐστιν „ὅταν ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ“ D it[par] syrr gibt demselben Gedanken eine andere Form. **11** καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες· ὅτι (s. zu 2 16) λέγουσιν οἱ (+ Φαρισαῖοι καὶ οἱ S) γραμματεῖς κτλ.: KLSchmidt vermutet als ursprünglich eine mit dem Vorhergehenden gar nicht verbundene Einführung („und man fragte ihn“), woraus erst Mc hier eine Jüngerfrage gemacht habe. Während in dem Kern der Verklärungsgeschichte vom Erscheinen einer himmlischen Eliasgestalt die Rede ist, deutet der vielleicht nur wegen der Verwandtschaft des Gegenstandes angefügte Anhang den schon längst gekommenen Elias vielmehr auf den Täufer. Die Jünger kennen nach Mc Mt (om Lc) eine Ansicht der Schriftgelehrten, die auf Mal 4 4 f. beruht: ἀποστέλλω ὑμῖν Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην πρὶν ἐλθεῖν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ, ὃς ἀποκαταστήσει καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν κτλ., d. h. Elias soll noch vor der Ankunft des Messias erscheinen und ihm den Weg bereiten. Dieser Einwand schließt gar nicht an 9 9 oder 9 4 f., sondern etwa an 9 1 oder 8 29 an. Nicht daß Elias noch vor der Auferstehung des Menschensohnes kommen müsse, oder gar, daß er mit seiner Erscheinung bei der Verklärung zu spät gekommen sei (so Origenes in Mt tom. XIII 1: οὐ πρὸ τοῦ Ἰησοῦ ἔδοξεν αὐτοῖς ἐληλυθέναι ὁ Ἠλίας ἀλλὰ μετ' αὐτόν), macht den Jüngern Schwierigkeit. Sondern sie fragen: wie kann jetzt der Messias zur Stelle, wie das Reich Gottes vor der Tür sein, ehe Elias da war? Vgl. noch Tryphon bei Justin dial. 49 ἐκ δὲ τοῦ μηδὲ Ἠλίαν ἐληλυθέναι οὐδὲ τοῦτον ἀποφαίνομαι εἶναι, und die Erwartung der alten Kirche, daß Elias nun wenigstens vor der Wiederkunft des Herrn kommen soll z. B. Justin a. O. **12** Die Antwort Jesu nach dem üblichen Text würde wie folgt zu erklären sein. Jesus

läßt das Schriftwort Mal 4 4 f. zunächst bestehn: Elias soll allerdings (μέν D it syr^{s}, ohne δέ s. Blaß § 447) kommen und alles vorher in Ordnung bringen = 12^{a}. Auf der andern Seite spricht dieselbe Schrift vom Leiden des Messias (s. zu 8 30 f. und vgl. zu ἐξουδενηθῇ: Ps 21 7 ἐγὼ δέ εἰμι . . . ἐξουδένημα λαοῦ und Is 53 3 Aquila Symmachus) = 12^{b}. Beide Aussagen der inspirierten Schrift bestehen eben zu Recht: auch Elias ist bereits dagewesen, in der Person des Täufers (vgl. Mt 17 13 11 14), aber am Erfüllen seiner Aufgabe haben die Menschen ihn verhindert = 13. So kann nun auf einen leidenden Vorläufer ein leidender Messias folgen, vgl. EKlostermann Jesu Stellung zum Alten Testament 15 f. Allerdings kann man an dieser Gedankenführung Anstoß nehmen, und hat dann etwa 12^{a} als Bedingungs- oder Fragesatz gefaßt: „denn das Folgende hat nicht den Zweck, jenen Satz, daß Elia kommen und die Apokatastasis bewirken soll, zu bestätigen, sondern ihn zu widerlegen“ (Weiße), vgl. Blaß § 442, 8, der mit D liest εἰ Ἠλίας ἐλθὼν πρῶτος ἀποκαθιστάνει πάντα, καὶ πῶς γέγραπται („wieso steht denn geschrieben“) κτλ., vgl. 12 37 die ähnliche Konstruktion (εἰ αὐτὸς Δαυεὶδ κτλ. it syr^{s}), und Wellhausen, der in 13 eine andere Antwort auf die Frage der Jünger erblickt. Oder man hat es mit irgendeiner Umstellung versucht: so läßt Loisy in der ursprünglichen Relation auf 12^{a} sofort 13 folgen, und 12^{b} eine Unterbrechung des Redaktors sein, während Allen v. 12^{b} noch als zweites Stück der Jüngerfrage v. 11 dorthin umstellen will. καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν (nur Mc): nicht = wie es das Alte Testament schon typisch dargestellt hatte im Schicksal des historischen Elias III Regn 19 2. 10 (denn Elias entgeht ja gerade den Nachstellungen), sondern vermutlich stand so etwas in apokryphen Apokalypsen, vgl. Apc 11 6 f. Wohlenberg will freilich καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν deuten: entsprechend dem, was in bezug auf den Menschensohn geschrieben ist. ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον ist alttestamentlich, vgl. III Regn 9 1 10 13 Ps 113 11 Dan 8 4 Theodotion II Macc 7 16. **14—29** Die folgende Heilungsgeschichte, die Mt Lc viel kürzer erzählen, ist vielleicht aus Gründen der Sachordnung hier angeschlossen: auf die Verständnislosigkeit der Jünger 10 folgt ihre Ohnmacht 18, so Loisy, oder: die Hilfsbedürftigkeit des Kranken als stärkster Gegensatz gegen die Verklärung des Herrn § 45 vgl. z. B. Rafaels Transfiguration. Die eigentliche Pointe scheint aber doch allein in der Geschichte selbst zu liegen: die Größe der Wundermacht Jesu soll an der Ohnmacht der Jünger erkannt werden — ähnlich wie bei Gehasi IV Regn 4 31, dem Zauberlehrling Lucian philops. 36 und andern Gestaltungen des gleichen Motivs, s. Weinreich Antike Heilungswunder 81 ff. Die esoterische Belehrung v. 28 f. (om Lc) mit dem erforderlichen Szenenwechsel ist sicher ein Nachtrag (nach Dibelius und EdMeyer Weitergabe des Wunderrezeptes für den praktischen Gebrauch der Gemeinde). Wieweit die Redaktion am Anfang eingegriffen hat, ist strittig: während Wohlenberg und KLSchmidt in der Situationsschilderung wirkliche geschichtliche Erinnerung finden, halten z. B. Spitta und Loisy die Anschaulichkeit des Mc für sekundär, wie ja denn weder Mt noch Lc von der Erregung der Menge 15 oder von dem Disput mit den Jüngern 14^{b}. 16 etwas berichten. Mindestens müßten die γραμματεῖς sekundär sein, die zu dem Disput nicht nötig sind, und um die Jesus sich gar nicht kümmert. Der Kern der mit großer Erzählerfreudigkeit und daher starker Berührung mit den profanen Wundergeschichten geschilderten Heilung des epileptischen Knaben wäre nach Wendling Nachbildung teils von § 26, teils von § 27 2. Hälfte. Nach Bultmann wären zwei Wundergeschichten verschmolzen 14—20 (Motiv des Zauberlehrlings, daher Hervortreten der Jünger) und 21—27 (der ungläubige Glaube, mit Hervortreten des Vaters und neuem Krankheits-

14 § 46 Und als er zu den Jüngern kam, sah er eine große Menge
15 um sie herum und Schriftgelehrte mit ihnen disputieren. Und die
ganze Menge — wie sie ihn sahen, gerieten sie alsbald in Erstaunen,
16 liefen herzu und begrüßten ihn. Da fragte er sie: Was disputiert ihr
17 mit ihnen? Und einer aus der Menge antwortete ihm: Meister, ich habe
18 meinen Sohn zu dir gebracht, der hat einen sprachlosen Geist; und
wenn er ihn packt, so zerrt er ihn, und er schäumt und knirscht mit
den Zähnen und wird starr; und ich sagte deinen Jüngern, sie möch-
19 ten ihn austreiben, und sie vermochten es nicht. Er aber antwortete
ihnen und sprach: O ungläubiges Geschlecht, wie lange soll ich bei
20 euch sein? wie lange soll ich euch ertragen? bringt ihn mir her! Da
brachten sie ihn zu ihm. Und als er ihn sah, verrenkte der Geist ihn
21 alsbald, und er fiel zu Boden und wälzte sich mit Schäumen. Und er
fragte seinen Vater: Wie lange ist es her, daß er dies gekriegt hat?
22 Der aber sagte: Von Kind auf; und oft hat er ihn auch ins Feuer und
ins Wasser geworfen, um ihn zu verderben. Aber wenn du irgend ver-
23 magst, so komm uns zu Hilfe aus Erbarmen über uns. Jesus aber
24 sprach zu ihm: »Wenn du vermagst«? alles vermag wer glaubt. Als-
bald schrie der Vater des Knaben: Ich glaube, hilf meinem Unglauben!

---

bericht 21 f.). Loisy scheint zwar 19 ὦ γενεὰ — πρὸς ὑμᾶς und 22^{b}—24 (21—24 nur bei Mc, doch vgl. wenigstens Mt 15) herauslösen zu wollen, aber das übrige ist ihm eine einheitliche Szene mit einem Krankheitsanfall. 14 Hinter ἐλθόντες . . . εἶδον SB (vgl. Mt Lc) brauchte man nicht gleich das authentische ἐλθόντες . . εἴδαμεν des Petrus zu finden. Aber, da die natürliche Voraussetzung der folgenden Erzählung eine Trennung Jesu von allen seinen Jüngern ist, so scheint doch ἐλθὼν . . εἶδεν AD it syr^{s} nicht Korrektur, sondern ursprünglich zu sein; der Plural wäre dann durch weitere Anpassung an § 45 nachträglich entstanden. τοὺς μαθητάς könnte allerdings nach v. 2 τοὺς ἐννέα (Euthymius) meinen, aber aus v. 14. 18 (28) selbst geht das nicht hervor. 15 Die Menge erstaunt nicht über einen Abglanz der Verklärung auf Jesu Gesicht, von dem Mc (anders Ex 34 29 f.) nicht das mindeste sagt, sondern über das Erscheinen des Wundertäters, zumal in dem Augenblick, wo er am nötigsten ist. προσχαίροντες (D) it^{var} Tatian ist trotz Wohlenberg nur Korruptel für προστρέχοντες vgl. 10 17. ἠσπάζοντο αὐτόν: d. h. mit χαῖρε, ῥαββεί wie Mt 26 49. 16 αὐτούς[1] wird auf die Menge, und πρὸς αὐτούς nach v. 14 auf die Jünger gehn. Liest man πρὸς ἑαυτούς $S^{c}A$ = ἐν ὑμῖν D it, so bezieht sich αὐτούς[1] auf alle Anwesende. 17 Der Jemand (s. zu 5 22) aus der Menge, der das Wort nimmt, ist der Vater eines kranken Knaben. Er antwortet eigentlich gar nicht auf die Frage v. 16, weshalb sie disputieren, sondern bittet um Hilfe für den von schwerster Krankheit Geplagten. τὸν υἱόν μου: Lc unterstreicht den Artikel durch ὅτι μονογενής μού ἐστιν. Als der Vater den Meister nicht vorgefunden, hatte er sich an die Jünger gewandt, die ja auch schon Praxis in diesen Dingen haben 6 13. πνεῦμα ἄλαλον: so Plutarch de def. orac. p. 438 b κατέβη (die Pythia) μὲν εἰς τὸ μαντεῖον . . . . ἀλάλου καὶ κακοῦ πνεύματος οὖσα πλήρης: die Symptome der Krankheit werden in üblicher Weise auf den Dämon übertragen. Die offenbar nur zeitweilige (v. 18) Aphasie ist nach v. 25 ähnlich wie 7 32 noch mit Taubheit verknüpft, beides vielleicht

als Begleiterscheinungen von Epilepsie zu denken. Mt bezeichnet das Leiden als σεληνιάζεσθαι. **18** ῥήσσει = σπαράσσει Lc (wie Mc 1 26 9 20) von Konvulsionen oder = καταβάλλει εἰς γῆν Euthymius vgl. Sap 4 19 Hermas Mand 11 3. Zu ἀφρίζει κτλ. scheint wieder der Kranke selbst Subjekt zu sein. ξηραίνεται d. h. wohl: er wird bewegungslos, wie III Regn 13 4. Aehnliche Beschreibung bei Lucian philops. 16 πάντες ἴσασι τὸν Σύρον τὸν ἐκ τῆς Παλαιστίνης, τὸν ἐπὶ τούτῳ σοφιστήν, ὅσους παραλαβὼν καταπίπτοντας πρὸς τὴν σελήνην καὶ τὼ ὀφθαλμὼ διαστρέφοντας καὶ ἀφροῦ πιμπλαμένους τὸ στόμα ὅμως ἀνίστησι καὶ ἀποπέμπει ἀρτίους und bei Tambornino De antiquarum daemonismo 4. 5. 16. **19** Ob die unwillige Frage (oder der Ausruf) an den Vater, die Menge, die Jünger, oder an alle geht, ist nicht auszumachen: sie hat mit der Erzählung nichts zu tun. Es ist die alte Klage der Propheten Dt 32 5 (γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη III Regn 19 4 Is 6 11 (ἕως πότε κύριε) und Jahves selbst Num 14 27 Is 65 2, letztlich nicht aus der gegenwärtigen Situation, dem Gegensatz gegen die Zeichen verlangenden Juden (I Cor 1 22) zu verstehen, sondern als Wort eines Gottes „der nur vorübergehend in Menschengestalt erschien, um alsbald in den Himmel zurückzukehren" (Dibelius, vgl. Windisch Theol. Tijdskr. 1918, 214 ff.). Ob ἕως πότε ἔσομαι πρὸς ὑμᾶς (s. zu 6 3) altes Interpretament zu ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν ist? **20** Typische Reaktion des Dämons (vgl. 23). ἰδὼν αὐτόν: nicht als ob hierzu τὸ πνεῦμα Subjekt wäre (wie v. 26 SBD 1 26 D ad sensum konstruiert), und mit καὶ πεσών wieder Subjektswechsel einträte (Blaß § 134, 2), sondern es ist wohl ein semitisch und klassisch vorkommendes Anakoluth nach vorangestelltem Partizip anzunehmen: καὶ ἰδὼν αὐτόν, τὸ πνεῦμα συνεσπάραξεν αὐτόν (für συνασπαράχθη ὑπὸ τ. π.) Blaß § 466, 4. **21** Auch die Feststellung der Dauer der Krankheit gehört zum Stil. πόσος χρόνος ἐστὶν ὡς (Blaß § 455, 3) κτλ.: vgl. Sophocles Oed. tyr. 558 OI. πόσον τιν' ἤδη δῆθ' ὁ Λάϊος χρόνον ΚΡ. ἔέδρακε ποῖον ἔργον; zu ἐκ παιδιόθεν (vgl. zu 5 6) vgl. Philostrat vita Apoll. III 38 παρῆγε γύναιον ἱκετεῦον ὑπὲρ παιδός, ὃν ἔφασκε μὲν ἑκκαίδεκα μὲν ἔτη γεγονέναι, δαιμονᾶν δὲ δύο ἔτη κτλ. **22** Selbstmordgedanken braucht der Epileptische nicht zu haben. Trifft ihn ein Anfall in der Nähe von Feuer oder Wasser, dann stürzt er hinein, und es sieht aus, als wolle der Dämon ihn so umbringen. Vgl. Philostrat. a. O. ὁ δὲ (δαίμων) ἀπειλεῖ κρημνοὺς καὶ βάραθρα καὶ κποκτενεῖν μοι τὸν υἱόν, Caelius Aurelianus de morb. chron. 1 4 68 *alii ... publicis in locis cadendo foedantur adiunctis etiam externis periculis, . . loci causa praecipites dati aut in flumina uel mare cadentes.* Der Hinweis auf die babylonische Heilkunde, in der bildlich so von der Hitze und dem Schüttelfrost beim Fieber gesprochen wird — was Mc mißverstanden habe — ist also nicht nötig. ὕδατα (plur. auch griechisch, oder = מים?): τὸ ὕδωρ Mt 17 15. εἴ τι δύνῃ (SBD δύνασαι A, s. Blaß § 93): τι ist vielleicht nicht Objekt, sondern = *in etwas, irgend.* Das mangelhafte Zutrauen des Mannes (vgl. εἰ δύνασαί γε Homer A 393) unterstreicht die Schwere des Falles oder entspringt dem Mißerfolg der Jünger. **23** Zu τὸ (om D vgl. 9 34 mit Lc 9 46 und Rm 8 26) εἰ δύνῃ fügen AD it ar syrr noch πιστεῦσαι oder πίστευσαι, was einen gänzlich fremden Sinn gibt. Jesus wiederholt vielmehr (im nominat. abs.? Blaß § 267, 1 will nach a lesen ⟨τί⟩ τὸ εἰ δύνῃ, Wohlenberg τὸ ἐν ὀδύνῃ!) die zweifelnden Worte, die nach 2 5 5 34. 36 6 5 gerade einer Heilung im Wege stehn: was dein εἰ δύνῃ anlangt, so wisse: der Hilfesuchende, sofern er nur Glauben hat, hält alles für möglich und vermag dadurch alles zu erreichen. So versteht jedenfalls der Vater nach v. 24, obwohl man eigentlich erwartet: dem rechten Wundertäter (Jesus) ist alles möglich, weil er den nötigen Glauben hat 11 23. **24** κράξας + μετὰ δακρύων A^2D it^{var} syrr Wohlenberg. ἀπιστία, nicht wörtlich zu nehmen wie

25 Als aber Jesus sah, daß die Menge darüber herzulief, bedrohte er den
unreinen Geist und sagte zu ihm: Du sprachloser und tauber Geist,
ich gebiete dir, fahre von ihm aus und ziehe nicht wieder in ihn hin-
26 ein! Da schrie er und zerrte gewaltig und fuhr aus, und er ward wie
27 tot, sodaß die meisten sagten: Er ist gestorben. Jesus aber ergriff ihn
28 bei der Hand und richtete ihn auf, und er stand auf. Und als er nach
Hause kam, fragten ihn seine Jünger für sich: Warum konnten wir
29 ihn nicht austreiben? Da sagte er zu ihnen: Diese Art kann nur durch
Gebet und Fasten (zum) ausfahren (gebracht werden).
30 § 47 Und von dort brachen sie auf und zogen durch Galiläa, und
31 er wollte nicht, daß es jemand wissen sollte. Er lehrte nämlich seine
Jünger und sprach zu ihnen: Der »Menschensohn« wird in der Men-
schen Hand übergeben und sie werden ihn töten und getötet wird er
32 nach drei Tagen auferstehn. Sie aber verstanden das Wort nicht und
33 scheuten sich ihn zu fragen. § 48 Und sie kamen nach Kapernaum,
und als er ins Haus kam, fragte er sie: Worüber habt ihr euch unter-
34 wegs unterhalten? Sie aber schwiegen; sie hatten sich nämlich unter-

---

6 6, bildet mit πιστεύω einen wirksamen Kontrast (wie 7 37): hilf mir, wenn auch mein Glaube im Verhältnis zu dem von dir geforderten, dem alles möglich ist, immer noch als ἀπιστία gelten muß. v. **25** scheint vorauszusetzen, was v. 20 nicht ausdrücklich bemerkt war, daß Jesus mit dem Patienten und seinem Vater von der Menge (ὁ ὄχλος hier SA, ὄχλος BCD) abseits gegangen ist wie 7 33 8 23; doch vgl. oben. ἐπισυντρέχειν: noch Hapaxlegomenon, s. Moulton-Milligan. ἐπετίμησεν (der übliche Ausdruck s. zu 1 25) ... λέγων ... ἐγώ: „ich" mit besonderer Betonung = ὃν οἶδας Euthymius; es sind nicht mehr nur die Jünger, mit denen du zu tun hast. Anders als 1 25 5 8 wird dem Dämon ausdrücklich das Zurückkehren verboten, vielleicht wegen der v. 18 bemerkten Periodizität der Anfälle (vgl. Mt 12 43 ff. = Lc 11 24 ff.). Doch kann das auch formelhaft sein, vgl. Josephus Ant. VIII 2, 5 ἐξεῖλκεν τὸ δαιμόνιον καὶ πεσόντος εὐθὺς τἀνθρώπου μήκετ' εἰς αὐτὸν ἐπανήξειν ὅρκου, Philostrat. vita Apoll. IV 20 ἀφέξεσθαί τε τοῦ μειρακίου ὤμνυ καὶ μηδενὶ ἀνθρώπων ἐμπεσεῖσθαι. **26** f. Ein letzter Gewaltakt des Dämons, wie 1 26. κράξας ... σπαράξας st. neutrum wäre constructio ad sensum, Blaß § 134, 2. λέγειν hier wohl nicht = „meinen". Die Ansicht der „meisten", daß der Kranke gestorben sei, und die wundertätige Ergreifung bei der Hand wie 5 38. 41. **28** Der Anhang beginnt. εἰσελθόντος αὐτοῦ (εἰσελθόντα αὐτόν A): mit volkstümlicher Selbständigkeit des gen. absol. Blaß § 423; ὅτι: s. zu 2 16. **29** Statt dieser Antwort Jesu bietet Mt, wie in Ausführung von Mc 9 23, eine Parallele zu Mc 11 23 f. und Lc 17 6. Die Antwort Jesu bei Mc ist sehr befremdlich, auch wenn man καὶ νηστείᾳ mit S*aBk Clem gegen ScbAD itvar syrs Mt v. l. unter Berufung auf 2 19 streichen dürfte. Daß es eine Art Dämonen gibt, die den Jüngern trotz 6 7 widersteht, wäre nicht so befremdlich wie der Umstand, daß Jesus, der in den Dämonenheilungen des Mc als der Gottessohn Macht über die Geister hat, sie hier an Mittel, Gebet und Fasten, bindet. Ueber die Wirksamkeit dieser nach rabbinischer Anschauung vgl. Strack-Billerbeck I 760. S. auch Porphyrius de philos. ex orac. haur. p. 147 Wolff: καὶ τὰ σώματα τοίνυν μεστὰ ἀπὸ τούτων καὶ γὰρ μάλιστα ταῖς ποιαῖς τροφαῖς χαίρουσι ... καὶ διὰ τοῦτο αἱ ἁγνεῖαι, οὐ διὰ τοὺς θεοὺς προηγουμένως, ἀλλ' ἵν' οὗτοι ἀποστῶσι. Deißmann Licht vom Osten 221 aus dem großen Pariser

Zauberpapyrus Z. 3078 ff. ὁρκίζω δέ σε . . . χοίριον μὴ φαγεῖν, καὶ ὑποταγήσεταί σοι πᾶν πνεῦμα καὶ δαιμόνιον ὁποῖον ἂν ἦν. **30—32** Wie an das Petrusbekenntnis die erste, so schließt sich an die Verklärung hier die zweite der mit schriftstellerischer Kunst in die Darstellung verwobenen Leidensweissagungen, s. zu 8 31 ff. Diese sind nach einem und demselben Schema gemacht, wenn auch nicht identisch; doch ist es vergebliches Bemühen, hier etwa einen Fortschritt in der Belehrung der Jünger finden zu wollen (so Wohlenberg). Zur Einleitung macht der Evangelist einige nicht sehr konkrete Ortsangaben: κἀκεῖθεν (meint die Gegend von Cäsarea 8 27 oder das Haus von 9 28) und διὰ τῆς Γαλιλαίας, vgl. zu 9 33 10 1. 46. **30** Das Inkognito Jesu ist nach Mc nur um der Belehrung der Jünger willen da; über die Möglichkeit einer richtigeren Motivierung s. S. 62. παρεπορεύοντο SA it^{var} syrr = ἐπορεύοντο BD it^{var} s. zu 1 16, also wohl ohne die Nebenbedeutung des flüchtigen Aufenthalts oder des Vermeidens der belebten Orte. γνοῖ SBD = γνῷ A s. zu 5 43. **31** ἐδίδασκεν: kein Unterschied gegen ἤρξατο διδάσκειν 8 31 (gegen Wohlenberg), vgl. zu 1 45. παραδίδοται: futurisches Präsens für das bestimmungsgemäß oder nach der Schrift Eintreffende (wie ἀποκαθιστάνει v. 12) = μέλλει παραδίδοσθαι Mt Lc; gedacht ist hierbei wohl wie 1 14 Rm 8 32 an Gottes Ratschluß, nicht an den menschlichen παραδιδούς 3 19 14 42. Dies παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων (vgl. II Regn 24 14 Sir 2 18; Wortspiel mit υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου!) ist zwar ein anderer unbestimmterer Ausdruck als 8 31 δεῖ . . . πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων κτλ., aber kein neuer Zug in der Weissagung. Ueber ἀποκτανθῆναι und μετὰ τρεῖς ἡμέρας (τῇ τρίτῃ ἡ. AMt) s. zu 8 31. **32** Die Jünger verstehn ebensowenig wie 8 32 9 10, ja sie wagen nicht einmal zu fragen wie (8 32) 9 11. **33—50** Nach der Einleitung, die für alles Weitere einen geschichtlichen Rahmen abgibt, bringt Mc hier eine Reihe von Sprüchen zur Belehrung der Jünger, verknüpft meist nach Stichworten, ohne tieferen Zusammenhang (die Versuche von BWeiss, Loisy, Wohlenberg, einen einheitlichen Gedankengang herzustellen, sind vergeblich). Strittig ist, ob es sich um ein selbsteigenes Elaborat des Evangelisten handelt, der dabei aus der Spruchquelle exzerpierte (Loisy, anders Wellhausen, dem die Anordnung bei Mc als das literarisch Primäre erscheint, und EdMeyer, der 9 33—36 seiner „Zwölferquelle" zuteilt), oder ob ihm schon ein Teil seines Materials als eine Art Gemeindekatechismus überliefert war (KLSchmidt, Bultmann). In seiner Redaktion stehen gruppiert: v. 33—35, eine sekundäre Fassung des Zebedaidenmotivs (die wahre Größe des Jüngers) 10 35—37, 41—45. Dann 36—42: mit einer neuen Einleitung, die das Motiv der Kindersegnung 10 13—16 nicht sehr passend übernimmt (woher kommt das Kind v. 36, warum ist es eines, gegen v. 37? warum wird es umarmt?), die Sprüche über die Aufnahme der Kinder 37 oder Jünger (ὑμεῖς 41) in Jesu Namen und gegensätzlich das Aergern der Kleinen (vgl. 42), vgl. Mt 10 40. 42. Die Verse 38—40, die bei Mt fehlen, sind in den Zusammenhang wohl nur nach dem Stichwort ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου v. 37—39 eingeschoben (durch Mc? oder schon in seiner Vorlage? oder erst nach ihm?). Durch Stichwort schließen auch jedesmal die folgenden Stücke an: v. 43—47 (48) vom Aergernis durch das eigene Ich. vgl. Mt 5 29 f., an σκανδαλίζειν v. 42, v. 49 an πῦρ v. 43. 48, und der selbst vielleicht nicht einheitliche v. 50 mit seinem ἅλα und ἀρτύσετε·an ἁλισθήσεται v. 49. Weiteres s. unten. **33** Paßt ein Aufenthalt in dem gewohnten Hause in Kapernaum zu dem geheimen Zug durch Galiläa (30)? vgl. EdMeyer I 139 f. Jesus hat das Gespräch nicht gehört und muß den Inhalt erraten (auch bei Lc); bei Mt fragen die Jünger ihrerseits den Meister. **34** ἐσιώπων d. h. αἰσχυνθέντες, ὡς ἤδη καταγνωσθέντες Euthymius. τίς scil. ἄρα ἐστίν Mt oder αὐτῶν ἂν εἴη Lc. Der Komparativ μείζων hat hier die Funktion des

35 wegs darüber unterhalten, wer der Größte wäre. Da setzte er sich,
rief die Zwölf und sprach zu ihnen: Wer der Erste sein will, der muß
36 der Letzte von allen und der Bediente von allen sein. Und er nahm
ein Kind und stellte es in ihre Mitte und herzte es und sprach zu
37 ihnen: Wer von solchen Kindern eins aufnimmt in meinem Namen,
der nimmt mich auf; und wer mich aufnimmt, nimmt nicht sowohl
38 mich auf, als den der mich gesandt hat. Da sagte Johannes zu ihm:
Meister, wir sahen einen mit Hilfe deines Namens Dämonen austreiben,
der uns nicht nachfolgt, und wir wollten es ihm wehren, weil er uns
39 nicht nachfolgte. Jesus aber sprach: Wehrt ihm nicht; denn keiner
der Wunder tut mit Hilfe meines Namens, kann (so) bald von mir
40 41 übel reden, denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns. Denn wer
euch tränkt mit einem Trinkbecher Wasser aus dem Grunde, daß ihr
Christo angehört, Amen ich sage euch, der wird nicht um seinen Lohn
42 kommen. Und wer einem von diesen Kleinen, die da an mich glauben,

---

Superlativs, Blaß § 60, 1. 244. Es handelt sich nicht um die 9 2 ff. in die Erscheinung getretene Bevorzugung der drei Vertrauten, sondern um den Rang im zukünftigen Gottesreich, vgl. 10 37, um das sich die Gedanken der Jünger drehen: die jüdischen Gelehrten machen ihn abhängig von der Rechtbeschaffenheit, der Thorakenntnis oder der Lehrerwirksamkeit, oder schließlich dem Märtyrertum, s. Strack-Billerbeck I 773. Nach Loisy denkt Mc an den Rang in der Gemeinde, speziell an den des ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων Paulus gegenüber den Säulenaposteln. v. **35** fehlt in Mt ganz, in Dk bis auf die Einleitung καὶ καθίσας ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα (in Lc hinter v. 48 = Mc 9 37). Beides führt zu einer engeren Verbindung von Mc 9 33 f. mit 36 f. Freilich stört an der Vulgata des Mc, daß dort schon v. 33 eine Einleitung Jesu ist, neben der καὶ καθίσας ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα (vgl. 10 42 !) überschießt. Jesus erläutert im Futurum der Gesetzessprache, wie man einen Ehrenplatz im Gottesreich gewinnt: vgl. Hillels (um 20 v. Chr.) Satz z. B. Lev Rabba 105^{c}: *meine (Selbst-)Erniedrigung ist meine Erhöhung, meine (Selbst-) Erhöhung ist meine Erniedrigung.* ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος (nach Lc 22 27 speziell der Diener, der bei Tisch aufwartet, s. zu 1 13 und vgl. Jo 2 2 12 2): der Zweiteilung sollte auch eine solche in πρῶτος und μέγας entsprechen (vgl. 10 43 f.). **36** Spätere Kombination hat aus dem Beinamen des Ignatius von Antiochien Θεοφόρος gefolgert, er sei das Kind gewesen, vgl. Simeon Metaphrastes in Acta Sanctorum zum 1. Febr. Neuere raten ebenso zwecklos auf ein Kind des Petrus. ἐναγκαλισάμενος αὐτό: nur Mc; das Verbum, auch 10 16, ist spätgriechisch, vgl. Plutarch de frat. am. p. 492 D οὐ τοὺς ἑαυτῶν παῖδας ἀλλὰ τοὺς τῶν ἀδελφῶν ἐναγκαλίζονται, Lc 2 28 zieht δέχεσθαι εἰς τὰς ἀγκάλας vor. **37** Mc wird nicht das Kind als Subjekt und Gegenbeispiel (der Demut) gegen die um den Rang streitenden Jünger v. 33 f. gefaßt haben. Sondern es ist ihm im Zusammenhang mit v. 41 f. als Objekt (vgl. δέχεται) ein Beispiel „für den Geringsten und Verachtetsten, der Christo angehört". Wenn der Spruch 37 + 41 (42) in einer früheren Form das Aufnehmen wirklicher Kinder empfahl (vgl. Strack-Billerbeck I 558 ff. 774 über die Verdienstlichkeit der Gastlichkeit, oder der Versorgung von Waisenkindern, Bultmann S. 85 f.), so klingt er jetzt wie Worte des Auferstandenen: Jesus kann nur noch „vertretungsweise Beweise der Liebe empfangen", sein Name aber lebt unter seinen Anhängern

fort (Wellhausen). v. 37b klingt fast johanneisch (Jo 12 44 f. doch vgl. auch Lc 10 16); zu dem Gedanken, daß „der Gesandte eines Königs ist wie der König selbst“ vgl. Strack-Billerbeck I 590. ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου = auf meine Autorität hin, v. 38 ἐν (ἐπὶ Lc!) τῷ ὀνόματί μου instrumental wie 3 22 9 29. 50 = mit Hilfe, durch Aussprechen, meines Namens; anders v. 41 ἐν (τῷ) ὀνόματι (+μου S*D) ὅτι Χριστοῦ ἐστε, was so viel heißen müßte wie διὰ τὸ Χριστοῦ εἶναι und wegen der paulinischen Färbung auffällt, vgl. Rm 8 9 I Cor 1 12 3 23 II Cor 10 7 (artikelloses Χριστός ist bei den Synoptikern überhaupt selten, und die Selbstbezeichnung als Χριστός bei Mc nur hier): vielleicht ist ὅτι Χριστοῦ ἐστε erklärender Zusatz zu ἐν ὀνόματί μου, oder Mt' εἰς ὄνομα μαθητοῦ ursprünglicher (vgl. Mt 10 41); nach Allen wäre der Satz zu wörtliche Uebersetzung aus dem Aramäischen, richtig wiedergegeben hätte er nur entweder ἐν ὀνόματι Χριστοῦ heißen sollen oder ὅτι τοῦ Χριστοῦ ἐστε. Zu οὐκ ἐμέ . . . ἀλλά: Blaß § 445, 1. **38** Nicht nur rein äußerlich nach dem Stichwort ἐπὶ (ἐν) τῷ ὀνόματι wäre der Einschub v. 38—40 gemacht, wenn er gleich hinter v. 35 als weitere Warnung an die Zwölfe vor hochmütiger Exklusivität folgte. Allerdings ist gerade die Angabe, daß bei Lebzeiten Jesu auch Nichtjünger ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ Teufel austreiben bedenklich, vgl. Reitzenstein Poimandres 187 A. 3. Nach Volkmar und Holsten vermutet noch heute Loisy, daß der fremde Wundertäter den von den Uraposteln so scheel angesehnen Paulus vorstellen solle. Der Passus hat übrigens ein alttestamentliches Gegenstück in der merkwürdigen Erzählung von Eldad and Modad Num 11 26—29 (vgl. besonders 11 28 κώλυσον αὐτούς). ἔφη asyndetisch ist Jo geläufiger als Mt Mc Lc s. Blaß § 462. 1. Jo tritt nur hier bei den Synoptikern allein auf, vielleicht als Muster der Unduldsamkeit nach Lc 9 54 Mc 3 17? Die Erzählung setzt voraus, daß Jesu Name bereits als wundertätig zu Krankenheilungen und Exorzismen mit Erfolg und sogar von Nichtjüngern gebraucht wird, so wie es sonst aus der späteren Zeit berichtet wird, vgl. Act 3 6 ff. 9 34 16 18 und besonders 19 13 Jac 5 14 Justin dial. 30 καὶ σήμερον ἐξορκιζόμενα κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . ὑποτάσσεται vgl. 76 usw., jüdische und profane Analogien bei Bultmann 137. **39** Aber Jesus (ὁ δὲ ἀποκριθείς D it^{var}) wehrt dem Eifer. Der von Lc ausgelassene v. 39b: „wenn er mir sein Brot verdankt, wird er mich nicht so bald lästern“, hat nach jüdischer Empfindung kaum „etwas Ueberlegenes, fast Humorvolles“ (so JWeiß), vgl. Strack-Billerbeck II 19. v. **40**, den Loisy freilich wieder auf Paulus bezieht, klingt danach fast überflüssig; ist hier eine bekannte sprichwörtliche Wendung, zu der allerdings Mt 12 30 = Lc 11 23 das Gegenteil behaupten, angereiht? Vgl. Cäsars Maxime (nach Cicero Pro Q. Ligario 32): *te enim dicere audiebamus, nos omnes adversarios putare nisi qui nobiscum essent, te omnes, qui contra te non essent, tuos*, s. WNestle und Friedrichsen Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 13, 84 ff. 273 ff., und etwa MHLFleischer Ali's hundert Sprüche, Nr. 252: *dein Freund ist, wer nicht dein Feind ist.* Statt ἡμῶν lesen AD it Lc ὑμῶν. **41** Der Vers, den Mt Lc hier nicht haben, mag von dem Urheber des Einschubs 38—40 als Beispiel eines solchen ὑπὲρ ἡμῶν εἶναι angesehn werden. Aber sachlich gehört er, wie am Schluß von Mt c. 10, mit v. 37 (und 42), nicht mit v. 38—40 zusammen. Loisy bezieht ihn auf die paulinische Kollekte für die Urgemeinde. Ueber ἐν ὀνόματι κτλ. s. zu v. 37. μισθός vgl. Mt 5 12 6 1 f. I Cor 3 8 ff. usw. **42** Das Gegenstück zu v. 37 (41). σκανδαλίζω s. zu 4 17. Daß es sich nach Mc' Auffassung auch bei den παιδία 37 nicht um wirkliche Kinder handelt, zeigt hier der sachgemäße Zusatz von τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ (om εἰς ἐμέ SD it^{var}) zu τῶν μικρῶν: ohne diese spezielle Zuspitzung in Mt 18 7 = Lc 17 1. Nach Loisy würde es sich wieder um Zurückweisung der Heidenchristen handeln. καλόν ἐστιν

Anstoß gibt, dem wäre es weit besser, wenn ihm (vorher) ein Esels-
44 mühlstein um den Hals gelegt, und er ins Meer geworfen wäre. Und
wenn dir deine Hand Anstoß gibt, hau sie ab; denn es ist besser für
dich, verstümmelt ins Leben hineinzugelangen, als im Besitze beider
Hände in die Geenna abgehen (zu müssen), in das Feuer, das nicht
45 erlischt. Und wenn dir dein Fuß Anstoß gibt, hau ihn ab; es ist besser
für dich, hinkend ins Leben hineinzugelangen, als im Besitze beider
Füße in die Geenna geworfen zu werden, in das Feuer, das nicht er-
47 lischt. Und wenn dir dein Auge Anstoß gibt, reiß es aus; denn es ist
besser für dich, einäugig ins Reich Gottes hineinzugelangen, als im
48 Besitze beider Augen in die Geenna geworfen zu werden, wo »ihr Wurm
49 »nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt«. Denn jeder wird mit Feuer
50 gesalzen werden. Ein gutes Ding ist das Salz; wenn aber das Salz
salzlos wird, womit wollt ihr es salzen? Habt Salz in euch und haltet
Frieden untereinander.

αὐτῷ μᾶλλον εἰ (= συμφέρει αὐτῷ ἵνα Mt = λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ Lc): vgl 14 21 Act 20 35, doch würde man ἦν und nachher περιέκειτο . . . ἐβλήθη erwarten, so D Lc 17 21, Blaß § 372, 3. Es wäre besser, wenn er vorher aus der Welt geschafft wäre. μυλος ὀνικός so auch Mt = λίθος μυλικός A Lc; zu ὀνικός s. Deißmann Licht vom Osten 63 f.: nicht der kleine Stein einer der gewöhnlichen χειρομύλαι, sondern der große (vgl. Apc 18 21), durchlochte einer von einem Esel getriebenen: Ovid. fast. VI 318 *et quae pumiceas uersat asella molas.* Nach andern käme ὀνικός daher, daß die größeren Mühlen auf einem Untergestell angebracht waren, das den Namen „Esel" (vgl. unser „Bock") trug, s. Strack-Billerbeck I 773 ff. Sprichwörtlich, z. B. Qidduschin 29^{b} *ein Mühlstein auf dem Halse, und er soll sich mit der Thora beschäftigen?* von schwerer Hemmung. Als Todesstrafe ist der καταποντισμός nichtjüdisch, s. z. B. Schol. zu Aristophanes Equ. 1360 ὅτε γὰρ κατεπόντουν τινάς, βάρος ἀπὸ τῶν τραχήλων ἐκρέμων; Sueton Aug. 67 *oneratis graui pondere ceruicibus praecipitauit in flumen*; aber vgl. doch Josephus Ant. XIV 15, 10 und Strack-Billerbeck I 778. θάλασσα hat Mt als das Meer gefaßt, im Munde Jesu erwartet man den See. **43** ff. Mit einfach anreihendem καί geht es vom σκάνδαλον, das man gibt, zu dem, das man empfängt. Diese Bildrede handelt nicht mehr von Aufnahme der Jünger oder ihrem Gegenteil, sondern vom Kampf der Jünger selbst mit der eigenen Sünde. In dreifacher Wiederholung, die den Eindruck verstärkt (Mt 5 29 f. hat nur Auge und Hand — allerdings mit dem Zusatz ὁ δεξιός und ἡ δεξιά: ursprünglichere Fassung?) wird gefordert, daß man den aus dem eignen Ich stammenden Anreiz zur Sünde aufs allerentschiedenste niederkämpfen soll. Origenes zitiert als Parallele aus den Sprüchen des Sextus: πᾶν μέρος τοῦ σώματος τὸ ἀναπείθόν σε μὴ σωφρονεῖν, ῥῖψον· ἄμεινον γὰρ χωρὶς τοῦ μέρους ζῆν σωφρόνως ἢ μετὰ τοῦ μέρους ὀλεθρίως; vgl. dazu Hennecke Neutestamentliche Apokryphen^{2} 630 Nr. 13. Natürlich ist an unsrer Stelle das Abhauen von Hand und Fuß und das Ausreißen des Auges trotz Dt 25 12 Jud 1 6 und trotz Origenes' angeblichem Mißverständnis (Euseb hist. eccl. VI 8, 2) nur eine bildliche Ausdrucksweise wie Mt 5 39 f. καλὸν ἦ, wie 45. 47 10 25 Clem. Alex., braucht nicht semitischer Positiv für Komparativ zu sein, vgl. Herodot IX 26 δίκαιόν ἐστιν . . ἤ Kühner II^{2} 841. Der Parallelismus ist nicht ganz streng:

für ἀπελθεῖν, das mit εἰσελθεῖν kontrastiert, steht v. 45. 47 (in D it^{var} auch schon v. 43) βληθῆναι, für ζωή v. 43. 45: βασιλεία τοῦ θεοῦ v. 47. κυλλός, sonst = „gekrümmt, gelähmt", muß hier und Mt 15 30 den bezeichnen, der eine Hand verloren hat. Das Wort γέεννα (vgl. Orac. Sibyll. I 103 ἐς γέενναν μαλεροῦ λαβροῦ πυρὸς ἀκαμάτοιο, IV Esra 2 29 7 36) ist auch ins Lateinische übergegangen. Im Alten Testament heißt גֵּי הִנֹּם (und גֵּי בְּנֵי־הִנֹּם) = φάραγξ Ἐννώμ LXX Jos 15 8 A, oder mit Abwerfung des *m* und aram. *a* für *o* (Dalman Gramm.^{2} 183) = Γαίεννα LXX Jos 18 16 B usw., die Schlucht, die sich im Südwesten von Jerusalem hinzieht. Hier hatten die Israeliten der Königszeit dem Molochdienste gehuldigt IV Regn 23 10 Jer 7 31 19 5 f. 39 35. Nach dem Vorgang von Is 66 24 ist es im Spätjudentum volkstümliche Bezeichnung für den Ort der künftigen Strafe: z. B. Henoch 27 2 *diese verfluchte Schlucht ist für die bis in Ewigkeit Verfluchten bestimmt* IV Esra 7 36 usw. vgl. Schürer II 645. Die Worte εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον beruhn auf Is 66 24, und sind, wenn v. 43 echt, auch am Schluß von v. 45 kaum zu entbehren (so AD it^{var}); doch werden sie in beiden Fällen Zusatz und nur in v. 48 echt sein. Vollends scheint es unberechtigte Gleichmacherei, wenn nach ἄσβεστον v. 43 u. 45 jedesmal in AD it auch noch v. 48 ὅπου-σβέννυται wiederholt wird. **47** Selbst ein so wertvolles Glied wie das Auge muß geopfert werden — oder denkt Mc an die ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν vgl. I Jo 2 16 Mt 5 28? μονόφθαλμος bei Herodot III 16 IV 29, in der späteren Umgangssprache wieder aufgelebt, die Attizisten sagten ἑτερόφθαλμος vgl. Lobeck Phrynichus 136. **48** Hier wird Is 66 24 vollständig und wörtlich zitiert. Das Wort war berühmt vgl. Sir 7 17 Judith 16 17, Strack-Billerbeck II 19. **49** πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται (S)B syr^s: mit γάρ angeknüpft, als ob πῦρ auch hier das strafende Höllenfeuer sein sollte, und πᾶς dann jeden solchen meinte, der gegen v. 43—47 handelt. Diese Beziehung des πᾶς ist aber nicht angezeigt. So wird der Sinn sein: jeder (Jünger) muß durch ein Läuterungsfeuer göttlicher Zucht hindurch, das das Schlechte verzehrt (I Cor 3 13) und das Gute konserviert nach Art des Salzes (Wellhausen). Wären D it^{var} mit der Lesung, AC it^{var} mit dem Zusatz καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται (Lev 2 13 Num 18 19 II Par 13 5) im Recht s. Nestle-Dobschütz Einführung 130, so würde Mc an die Rolle des Salzes beim Opfer gedacht haben: so wie auch jedes Opfer für Gott erst durch Salz gewissermaßen gewürzt d. h. angenehm gemacht werden muß. **50**^{a} Das gute Salz (τὸ ἅλας oder ἅλα, dat. ἅλατι Col 4 6, spätere Form neben ὁ ἅλς Blaß § 47, 4) ist hier nicht mehr etwas, womit die Jünger gesalzen werden, sondern Bild für einen wertvollen Besitz, den sie sich bewahren sollen (vgl. Mt 5 13 = Lc 14 34 f., wo der Spruch erweitert scheint), die reinigende oder erhaltende Kraft, die sie zu ihrem Beruf tauglich macht, vgl. Strack-Billerbeck I 235. Eine alte Verhöhnung des Spruches „wenn das Salz dumm wird, womit soll man es salzen?" aus Bechoroth 8^b ebenda I 236. ἄναλον (nur hier in LXX und Neuem Testament, doch vgl. Aquila zu Ez 13 10 f. 15 22 28) γένηται = μωρανθῇ Mt 5 13 = Lc 14 34 vgl. dazu etwa Plinius hist. nat. 31, 7 (39) *salem inertem*; ἀρτύσετε vgl. Lc Col 4 6 = ἁλισθήσεται Mt (vgl. Mc 9 49). Es wird sich nicht um ein besonders leichtes Zersetzen des in Palästina gebrauchten Salzes, sondern um Unbrauchbarwerden durch Verschmutzung handeln. **50**^{b} Der asyndetisch angehängte Schluß, nur bei Mc, ist wohl nicht ein von vornherein zweigliedriger Maschal, sondern z. T. Interpretament (ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα) und z. T. spätere Verknüpfung der ganzen Spruchreihe v. 33 ff. mit ihrem Anfang: das paulinische εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις (I Thess 5 13) bringt einen in den letzten Versen nicht motivierten Gedanken. Loisy sieht auch hier

10 § 49 Und von da brach er auf und kam in das Gebiet von Judäa
und Peräa, und wieder sammelten sich die Volksmassen bei ihm, und,
2 wie er gewohnt war, lehrte er sie wieder. Da nahten Pharisäer und
fragten ihn, ob ein Mann seine Frau entlassen dürfe, womit sie ihn
3 versuchen wollten. Er aber antwortete ihnen: Was hat euch Moses
4 geboten? Sie aber sagten: Moses hat gestattet »einen Scheidebrief zu
5 »schreiben und zu entlassen«. Jesus aber sprach zu ihnen: (Nur) mit
Rücksicht auf eure Herzenshärtigkeit hat er euch dies Gebot geschrie-
6 ben, vom Schöpfungsanfang her (kommend) aber (hat er geschrieben):
7 »als Mann und Frau hat er sie gemacht«; »darum wird ein Mann
»seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhangen,

---

die Absicht die Einigkeit zwischen Juden- und Heidenchristen herzustellen. **X 1—12** Man könnte zunächst denken in c. 10 die Reste eines Reiseberichtes von Kapernaum bis Jericho vor sich zu haben. Doch sind anscheinend die folgenden nach Sachverwandtschaft zusammengestellten Belehrungen über Ehe, Kinder und Besitz erst von dem Evangelisten mit den nicht einmal sehr bestimmten einrahmenden Angaben v. 1. 10. 17 versehen worden. Das Streitgespräch 1—9 ist verwandt mit dem in 7 1 ff., aber wie dieses nicht mit in die Zusammenstellung von c. 2. 3 gekommen und fehlt noch bei Lc. Es geht nach der Exposition v. 2 über die Frage nach dem mosaischen Standpunkt 3 f. und dessen Richtigstellung 5—8 zur grundsätzlichen Schlußfolgerung 9: nach Bultmann nicht Wiedergabe einer wirklichen Debatte, sondern ungeschickte Konstruktion der Gemeinde, die Mt „ausgezeichnet korrigiert" habe. v. 10—12 sind offenbar zugesetzt, um die Geschichte zu einer Jüngerbelehrung zu machen; Mt geht darin mit seiner Empfehlung der Ehelosigkeit 19 10—12 noch weiter. Ein vielleicht ursprünglich isoliertes Herrenwort 11 f. (vgl. Mt 5 32 = Lc 16 18) ist durch v. 10 in bekannter Weise angeschlossen. **1** ἐκεῖθεν: Mc meint: von Kapernaum 9 33; ἀναστάς knüpft nicht an καθίσας 9 35 an, sondern ist Semitismus s. zu 7 24. Jesus verläßt Galiläa (so Mt ausdrücklich) und kommt nach SBC ins Gebiet τῆς Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, wobei Judäa und Peräa in sorgloser Umkehrung der richtigen Ordnung erscheinen: καί als „und zwar" gefaßt (Zahn Einl. II 314 f.) entspricht wohl nicht dem Stil des Mc, die Lesart διὰ τοῦ (A, von Wohlenberg bevorzugt) erscheint deutlich als Korrektur, die von D it syrs (ohne καί) wollte Wellhausen als das „Judäa jenseits des Jordans" = Peräa verstehn, was aber gegen jeden bekannten Sprachgebrauch ist. συνπορεύονται (D it^{var} syrs: συνέρχεται) ὄχλοι fällt auf, da Mc, anders als Mt, sonst stets den Singular hat, so hier D it^{var} (syrs), die dann ὡς εἰώθει nicht auf Jesus, sondern auf den ὄχλος beziehn; der übliche Text aber: wie Jesus vor 9 30 es zu tun pflegte. **2** Pharisäer (om D it^{var} syrs, aber nicht Mt; ist die Angabe später gestrichen, oder im üblichen Texte zugesetzt? sind es, die Jesus nach seiner prinzipiellen Stellung zu dem Mannesrecht der Ehescheidung fragen. Wenn es „in der mischnischen Periode keine Ehe im jüdischen Volke gegeben hat, die nicht kurzerhand vom Manne in völlig legaler Weise durch Aushändigung eines Scheidebriefes hätte gelöst werden können" (Strack-Billerbeck I 319), so wird man für die Zeit Jesu keine wesentlich strengere Praxis anzunehmen haben. Das Versucherische (vgl. 1 13 8 11 12 15) liegt dann nicht etwa in der Erwartung, Jesus werde sich mit einer früheren eigenen Aeußerung in Widerspruch setzen (Hieronymus, Euthymius mit Hinweis auf Mt 5 31 f.), oder man werde

ihn bei Antipas anschwärzen können (s. zu 6 17 f.). Sondern Mc meint: man konnte von dem moralisch so strenge urteilenden Lehrer erwarten, daß er mit den bestehenden Zuständen und dem in diesem Punkte milden Moses in Differenz geriet. Vom Fall des Ehebruchs ist dabei gar nicht die Rede (weil darüber Lev 20 10 schon entschieden war?), erst Matthäus mit seinem μὴ ἐπὶ πορνείᾳ (19 9 vgl. 5 32) hätte ihn hereingezogen (so z. B. Albertz und Allen). Sollte Jesus dagegen aufgefordert werden, in der damals strittigen Frage nach dem Scheidungsgrunde zu urteilen, d. h. ob mit den Worten Dt 24 1 (3) ערות דבר = ἄσχημον πρᾶγμα LXX nur Unzucht gemeint sei (so die strengere Schule Schammais) oder noch alle möglichen Dinge bis zum Anbrennenlassen einer Speise (so nach Gittin IX 10 die laxere Schule Hillels), so würde bei Mt 19 3 κατὰ πᾶσαν αἰτίαν und 19 9 μὴ ἐπὶ πορνείᾳ (vgl. 5 32) ursprünglich sein, und erst Mc hätte für seinen Leserkreis die jüdische Färbung abgestreift (Wohlenberg). **3** Vermöge seiner übernatürlichen Kenntnis weiß aber Jesus, worauf die Pharisäer hinauswollen. Er fragt deshalb direkt nach Moses' Standpunkt in der Sache. **4** Da stellt sich denn heraus: die Pharisäer denken immer nur an Dt 24 1 LXX, wo die Scheidung als Institution zwar nicht geschaffen, aber doch geregelt und damit erlaubt wird καὶ ἔσται ἐὰν μὲ εὕρῃ χάριν ἐναντίον αὐτοῦ, ὅτι εὗρεν ἐν αὐτῇ ἄσχημον πρᾶγμα, καὶ γράψει αὐτῇ βιβλίον ἀποστασίου καὶ δώσει εἰς τὰς χεῖρας αὐτῆς καὶ ἐξαποστελεῖ αὐτήν. Da wird festgesetzt, daß zur gültigen Scheidung die Abfassung (γράψαι Mc) und Zustellung (δοῦναι Mt; δοῦναι γράψαι Mc 10 4 D it^{ar} syr^{s}) einer Urkunde gehört, des סֵפֶר כְּרִיתֻת (talm. גֵּט) = βιβλίον ἀποστασίου LXX β. ἀποκοπῆς Aquila β. διακοπῆς Symmachus — das Gegenteil ist β. συνοικήσεως Tob 7 13 S. Aus einem Beispiel eines solchen Scheidebriefs bei Strack-Billerbeck I 311: *An dem und dem Wochentage . . . . . habe ich, der und der, Sohn des und des . . . . . aus eigenem Entschluß und freiem Willen und ohne jeden Zwang dich verabschiedet, entlassen und verstoßen . . . . . so daß du frei und dein selbst mächtig bist, zu gehen, um dich zu verheiraten an jeden beliebigen Mann . . . . . Siehe, du bist erlaubt jedermann* usw. **5** Diese Vorschrift ist aber nach Jesus nur eine nicht gerade ehrenvolle nachträgliche Konzession an den niedrigen Standpunkt des Volkes. Nur weil es nach Dt 10 16 Ez 3 7 usw. solche σκληροκαρδία (so übersetzt LXX עָרְלַת לֵבָב = ἀκροβυστία καρδίας Aquila) besaß und noch besitzt, daß es die letzten Forderungen Gottes nicht erfassen oder erfüllen kann, deshalb hat Moses den Juden (ὑμῖν ohne betonte Gegensätzlichkeit) schließlich auch für die Ehescheidung Dispens erteilt. **6** Ursprünglich aber verwirft auch Moses sie: v. 6 ist wohl nicht selbständiger Satz mit ἐποίησεν als Verbum und zu ergänzendem Subjekt ὁ θεός (so D it^{var} syrr (Mt LXX und v. 9), sondern ἔγραψεν (Μωυσῆς) d. h. Verbum und Subjekt von v. 5 gelten noch weiter; nur so sind das Wort Gottes Gen 1 27 und das Wort Adams Gen 2 24 „auf einem Niveau zu koordinieren". Jesus schlägt Moses nicht mit der höheren Autorität Gottes selbst (Catene 373), sondern Deuteronomium mit Genesis. Die Art zu zitieren wäre ganz dieselbe wie 12 26, wenn man mit Wellhausen ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως = בְּרֵאשִׁית fassen und „im Anfang der Genesis" übersetzen dürfte; doch steht der Sprachgebrauch dem entgegen, z. B. 13 19 Rm 1 20 I Petr 3 4 Ass. Mos. 1 27 12 4. **7** D it^{var} Mt schicken καὶ εἶπεν voraus, was man dann dem θεός zuschieben müßte, während in der Tat doch Adam Gen 2 24 redet. Das mit dem Zitat übernommene ἕνεκα τούτου bedeutete Gen 2 24: wegen der Bildung des Weibes aus der Rippe des Mannes, hier wohl: weil Gott den Menschen als Mann und Frau gemacht hat. SB syr^{s} lassen das kaum entbehrliche καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν

8 »und die beiden werden ein Fleisch sein«. Also sind sie nicht mehr
9 zwei, sondern ein Fleisch. Was nun Gott zum Paar verbunden hat,
10 soll ein Mensch nicht scheiden. Und zu Hause fragten ihn wieder
11 seine Jünger deswegen. Da sprach er zu ihnen: Wer seine Frau ent-
12 läßt und eine andere heiratet, bricht ihr die Ehe. Und wenn eine
Frau von ihrem Manne fortgeschickt wird und (dann) einen andern
13 heiratet, bricht sie die Ehe. § 50 Und sie brachten Kinder zu ihm,
14 daß er sie berührte; die Jünger aber bedrohten sie. Als aber Jesus es
sah, ward er unwillig und sprach zu ihnen: Laßt die Kinder zu mir
kommen, ihr sollt ihnen nicht wehren; denn solcher ist das Reich
15 Gottes. Amen ich sage euch: Wer das Reich Gottes nicht annimmt
16 wie ein Kind, gelangt nicht hinein. Und er herzte sie und segnete sie,
17 indem er seine Hände auf sie legte. § 51 Und als er sich auf den
Weg machte, lief einer herzu und fiel vor ihm auf die Knie und fragte

---

γυναῖκα αὐτοῦ (so auch Mt) wohl nur durch Schreibfehler aus. Die Genesisworte, die an sich nur die Institution der Ehe überhaupt, ohne Ausschluß von Polygamie und Ehescheidung, betreffen, können doch gegen letzere benutzt werden, da sie faktisch gegenüber nur einem Manne und einer dazu gehörigen Frau gesprochen sind (was LXX Gen 2 24 mit der Einführung von οἱ δύο — so hier — zu unterstreichen scheint). Gen 1 27 wird auch in den Fragments of a Zadokite Work 7, 1 ed. Schechter zu ähnlichem Zwecke zitiert. **8** εἰς σάρκα μίαν (ἓν σῶμα 1 Cor 6 16): meint dies die körperliche Vereinigung, oder in übertragenem Sinne die neue Verwandtschaft, stärker als die alten Familienbande waren? **9** Wenn das nun die von Mose bezeugte Gottesordnung ist, so hat die nachträgliche Konzession zu verschwinden, und darf ein Mensch (= ein Ehegatte, wohl nicht = ein Richter) die Einheit der Ehe überhaupt nicht auflösen. **10–12** Den Unterschied der Situation im folgenden gegen v. 2—9 (vgl. 4 10. 34 7 17 9 28 10 23) hat Mt nicht. **10** εἰς τὴν οἰκίαν = ἐν τῇ οἰκίᾳ A it^{var}, es wäre falsch εἰσελθόντος oder dergleichen zu ergänzen s. Blaß § 205. πάλιν gehört zu εἰς τὴν οἰκίαν . . ἐπηρώτων vgl. 9 28 = „wie schon früher“, oder zu περὶ τούτου vgl. 10 2 = „ihrerseits“. Die folgenden Herrnworte sind, dem Inhalt nach, Paulus bekannt gewesen: I Cor 7 10 ff. **11** Die Einheit von Mann und Frau ist für Jesus in Wahrheit so unauflöslich, daß weder Mann noch Frau nach einer solchen „Entlassung“ wieder heiraten dürfen, ohne Ehebrecher zu sein: μοιχᾶσθαι wird hier wie in LXX ganz üblich von Mann und Frau gebraucht. Der Mann darf keine andere heiraten, weil das Ehebruch gegenüber der ersten bedeutet: ἐπ' αὐτήν meint nicht die zweite (Apollinaris Catene 151), sondern die entlassene erste Frau. Anders gewandt Mt 5 32 ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ μοιχᾶται. **12** Die Frau darf ebensowenig einen anderen heiraten, weil sie sonst Ehebruch begeht. Anders gewandt Mt 5 32: der Mann, der seine Frau entläßt, bringt sie damit in Gefahr, Ehebrecherin zu werden (falls sie eben wieder heiratet). Der Vers hier nur bei Mc; und zwar ist die gewöhnliche Lesart: καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς κτλ. Das jüdische Recht kennt eine eigentliche Entlassung des Mannes durch die Frau nicht (vgl. Jebamoth XIV 1 bei Strack-Billerbeck II 23 und Josephus Ant. XV 7, 10 ἀπολυομένη τὸν γάμον, οὐ κατὰ τοὺς Ἰουδαίων νόμους· ἀνδρὶ μὲν γὰρ ἔξεστι παρ' ἡμῖν τοῦτο ποιεῖν κτλ.), wenn diese auch nicht der Möglichkeit beraubt war, die Ehescheidung zu verlangen und herbeizuführen, vgl. über die Ver-

hältnisse in Elephantine (seit 5. Jh. a. Chr.) Assuan Papyri ed. Sayce and Cowley C 8 G 21, weiter Strack-Billerbeck a. O. Es fragt sich, ob v. 11 in der gewöhnlichen Lesart die Anwendung eines Herrnwortes auf griechisch-römische Verhältnisse bedeutet (vgl. I Cor 7 10. 13), oder ob er ursprünglich jüdische Verhältnisse ins Auge faßte, dann also in der Form von D it^{var} syr^{c} umlief: ἐὰν γυνὴ ἐξέλθῃ (9 29) ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς κτλ., die auch mit Mt 5 32 = Lc 16 18 stimmt. **13—16** Ohne besondere Markierung von Ort und Zeit folgt die Anekdote von den Kindern in ihrer primären Form (9 33 ff. weiter verarbeitet), angereiht vermutlich um der sachlichen Verwandtschaft willen, d. h. hinter dem Thema von der Ehe 10 1 ff. und vor dem vom Besitz 10 17 ff. (oder ist Zusammenhang nur mit § 57: wer kommt ins Gottesreich?). v. 15 scheint in der Szene 13 f. + 16 an sich entbehrlich; die einen erklären ihn als Ausspinnung von v. 14, die andern als ein später einbezogenes selbständiges Herrenwort, wenn nicht gar als Keimzelle der ganzen Anekdote. Ob Mc nach dem jetzigen Zusammenhang die Herzubringung der Kinder noch im Hause denkt, v. 10 vgl. v. 17 (daher Mt: τότε)? Das ἅπτεσθαι (so Lc) = τὰς χεῖρας ἐπιθεῖναι Mt, vgl. auch Mc 10 16, wird sonst vom Anrühren der Kranken gebraucht; hier bedeutet es eine Segnung unter Handauflegung, vgl. Strack-Billerbeck I 807; nach Origenes in Mt tom. XV 6 wäre die Vorstellung ὅτι οὐχ οἷόν τε ἦν ἁψαμένου Ἰησοῦ βρεφῶν .... σύμπτωμα ἢ δαιμόνιον ἢ τι ἅψασθαι οὗ φθάσας ὁ Ἰησοῦς ἥψατο. Zeigt sie das hohe Ansehn Jesu beim Volke, so ist die Abwehr der Jünger doch auch erklärlich: sie sehen in dem Herzubringen so kleiner Kinder eine zwecklose Belästigung des Meisters. Das braucht nicht „Art des Rabbinentums zu sein", vgl. das Verhalten Gehasis IV Regn 4 27. αὐτοῖς wird von AD it^{var} syr^{s} durch das deutlichere τοῖς προσφέρουσιν ersetzt. **14** Das Asyndeton μὴ κωλύετε ohne καί (doch vgl. SD it syrr Mt Lc) braucht man nicht auf den Wortlaut der Aeußerung Jesu zurückzuführen. Die Kinder dienen wie 9 36 f. zu einem Bilde: „τοιούτων" ὁποιά ἐστι τὰ παιδία Origenes a. O.; *„talium", ut ostenderet non aetatem regnare sed mores* Hieronymus. Ob ἐστίν eigentliches oder futurisches Präsens sein soll, hängt davon ab, ob das Reich hier eschatologisch (so wohl in einem echten Jesuswort) oder gegenwärtig gemeint ist, s. auch v. 15 und Exkurs Mt 5 3. **15** Besonders eingeleiteter Spruch: als echtes Jesuswort dürfte er bedeuten: in kindlicher Gesinnung, d. h. hier nicht „Reinheit" (wie Mt 5 8), sondern „Einfalt", muß man die Botschaft vom kommenden Gottesreich aufnehmen (wohl nicht: die Gabe des Gottesreiches sich schenken lassen), dann wird man auch als Bürger hineingelangen. **16** Für ἐναγκαλισάμενος haben D it^{var} syr^{s} (Lc v. 16) προσκαλεσάμενος, was zu ἐπετίμησαν v. 13 und ἄφετε v. 14 gut paßt, aber doch auch Korrektur des zu menschlichen Ausdrucks sein kann, vgl. Mc 9 36 mit Parr. **17—31** Deutlich erscheint 28—31 als Anhang, und wohl nur aus sachlichen Gründen ist eine in der Stimmung mit dem Vorigen nicht vereinbare Belehrung über den Lohn der Entsagung angeschoben: auf die hinleitende Jüngerfrage 28 folgt in 29 f. eine Antwort, die nach den Erfahrungen der Gemeinde formuliert ist, anscheinend um ein hierher nicht besonders passendes Logion 31 erweitert (nach Loisy hätte der Redaktor mit 29—31 eine ursprünglichere Antwort nach Art von Mt 19 28 f. verdrängt). In dem Vorausgehenden ist die kleine Geschichte 17—22, in der die Frage nach der Seligkeit im Vordergrund steht, nicht die nach dem Besitz, das eigentliche Kernstück, zu dem schon die sachverwandte Debatte über die Gefahr des Reichtums 23—27 eine erste Erweiterung darstellen dürften, s. noch zu 23 ff. Zur ursprünglichen Gestalt der Mc-Darstellung vgl. JWeiß Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 11, 79 ff. **17** καὶ ἐκπορευομένου εἰς ὁδόν (vgl. ἐπορεύθη ἐκεῖθεν Mt 19 15): eine „uner-

ihn: Guter Meister, was soll ich tun, daß ich das ewige Leben ererbe?
18 Jesus aber sprach zu ihm: Was nennst du mich gut? niemand ist gut
19 außer Gott allein. Die Gebote kennst du (ja): »du sollst nicht töten«, »du »sollst nicht ehebrechen«, »du sollst nicht stehlen«, »du sollst nicht »falsch Zeugnis reden«, »du sollst nicht vorenthalten«, »ehre deinen
20 »Vater und deine Mutter«. Er aber sagte zu ihm: Meister, das alles
21 habe ich von Jugend auf gehalten. Jesus aber sah ihn an, gewann ihn lieb und sprach zu ihm: Eins fehlt dir (noch): geh hin, verkaufe was du hast und gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im

giebige" Ortsangabe, vermutlich erst redaktionell, um eine ohne Ort- und Zeitangabe überlieferte Geschichte an dieser Stelle einzureihen, wo sie nun Anschluß an die Situation von v. 10—16 bedeutet. εἷς erklärt A als τις πλούσιος, Lc als τις ἄρχων d. h. „ein Großer" — beides aus v. 22 erschlossen, ebenso wie Mt' νεανίσκος aus ἐκ νεότητος v. 20 erschlossen scheint und vollends nicht das Recht gibt, mit Wohlenberg in dem reichen Jüngling (vgl. 14 51!) Marcus selbst zu suchen. Im Hebräerev. fr. 11 sind es zwei Reiche. Die ungewöhnliche Anrede διδάσκαλε ἀγαθέ (Strack-Billerbeck II 24), τί ποιήσω ist durch Lc gesichert; διδάσκαλε, τί ἀγαθὸν ποιήσω Mt Hebräerev. fr. 11, vgl. zu v. 18. Pott Der Text des Neuen Testaments[2] 1919 72 ff. verwirft freilich den Mc-Lc-Text. ἀγαθέ meint Mc gewiß weder ironisch noch als bedeutungsloses Kompliment nach Art des attischen ὦ 'γαθέ, noch als Anerkennung der vollkommenen Lehrereigenschaften Jesu oder seiner sittlichen Vollkommenheit, sondern es heißt hier, als captatio benevolentiae von seiten eines Bittstellers, trotz Wohlenberg gewiß „gütig", s. Dalman Worte Jesu I 277, Strack-Billerbeck II 24, Wagner und Spitta Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 7, 143 ff. 9, 12 ff. Die Frage des Mannes ist kein ἐκπειράζειν, vgl. Berachoth 28[b] Bar: *sie sprachen zu ihm* (RElieser um 90)*: Rabbi lehre uns die Wege des Lebens, daß wir auf ihnen das Leben der zukünftigen Welt erlangen.* κληρονομεῖν, bei Mc nur hier, entspricht נָחַל, auch יָרַשׁ, und bezieht sich besonders auf die Verheißung, also τὴν γῆν Lev 20 24 Dt 4 22 Ps 36 11 Is 60 21, spiritualisiert δόξαν Sir 4 13 ζωὴν ἐν εὐφροσύνῃ Ps Sal 14 6 usw., und heißt ursprünglich „durchs Los empfangen, als Erbe empfangen", später abgeschliffen einfach „bekommen". Es ist also fraglich, wo im biblischen Sprachgebrauch κληρονομεῖν noch die Nuance hat „durch Erbschaft in Besitz nehmen" Dalman a. O. 102 vgl. Strack Billerbeck I 829. Der Begriff ζωὴ αἰώνιος, nie mit Artikel (wohl aber ἡ ζωή), erscheint mit der Auferstehungshoffnung Dan 12 2 LXX Theodotion (= חַיֵּי עוֹלָם) Ps Sal 3 16 Henoch 37 4 40 9 usw.; er ist gleichbedeutend mit „Leben der zukünftigen Welt", vgl. Dalman a. O. 127 ff., Strack-Billerbeck I 808 f. **18** Jesus lehnt zunächst die Anrede ab, das Prädikat der Güte (= Gnade) kommt nur dem Schöpfer selbst (εἷς ὁ θεός = einer, nämlich Gott?) zu: Ps 144 9. So auch Lc, vgl. Origenes in Joh tom. XIII 25 πειθόμενοι τῷ σωτῆρι λέγοντι „ὁ πατήρ ὁ πέμψας με μείζων μού ἐστιν" (Jo 14 28) καὶ διὰ τοῦτο μὴ ἐνεγκόντι μηδὲ τὴν „ἀγαθός" προσηγορίαν τὴν κυρίαν καὶ ἀληθῆ καὶ τελείαν παραδέξασθαι αὐτῷ προσφερομένην, Hilarius *nomine bonitatis abstinuit.* Aber gerade diese Ablehnung der ἀγαθότης, zumal wenn man sie von sittlicher Vollkommenheit verstand, wirkte später anstößig. So hat man entweder den Text geändert, wie Mt — sein τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ paßt aber gar nicht zu dem stehn gebliebenen εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός — oder eine Deutung erfunden, die den von Jesus gemachten Unterschied wieder aufhebt. Jesus soll meinen: gut bin

ich zwar, aber du darfst mich noch nicht so nennen, da du mich nur für einen Menschen hältst; so z. B. Hieronymus: *quia magistrum uocauerat bonum et non deum uel dei filium confessus erat, discit quamuis sanctum hominem comparatione dei non esse bonum.* **19** Sodann beantwortet Jesus die Frage selbst. Er verweist den Frager — pädagogisch-vorläufig oder zunächst ohne die Absicht, über diesen Bescheid hinauszugehen? — darauf, daß der Weg einem Juden bekannt sein muß, insofern es nur eines Haltens der alten Gebote des Dekalogs Ex 20 12 ff. Dt 5 16 ff. bedarf, vgl. Epiktet I 25, 2 ff. ‚Ἀλλὰ ἔντειλαί μοι.' Τί σοι ἐντείλωμαι; ὁ Ζεύς σοι οὐκ ἐντέταλται; . . . . . τοιαύτας ἔχων . . ἐντολὰς παρὰ τοῦ Διὸς ποίας ἔτι παρ' ἐμοῦ θέλεις; κρείσσων εἰμὶ ἐκείνου; usw. τὰς ἐντολὰς οἶδας (nicht Frage, s. Zahn Lucas 616 A.) κτλ.: Jesus zitiert hier nur die Gebote über das Verhalten gegen den Nächsten, und zwar die ersten nach Mc S^{c}B syr^{s} Mt in der Reihenfolge des hebräischen Textes = LXX AF, nach Mc A it^{var} Lc (Rm 13 9 Jac 2 11 hebr. Papyrus in Proceedings of the Soc. of bibl. Archaeology XXV, 1, 38 ff. Josephus Ant. III 3, 5 Philo, vgl. Swete Introduction to the Old Testament in Greek 234) in der Ordnung von LXX B Dt; Mc D läßt μὴ φονεύσῃς aus und hat dafür μὴ πορνεύσῃς nach μὴ μοιχεύσῃς. Das μὴ ἀποστερήσῃς (d. h. eigentlich „enthalte nicht vor", nämlich den Lohn; om B* syr* Mt Lc) scheint aus Ex 21 10 Lev 19 13 Dt 24 14 AF vgl. Sir 4 1 zu stammen, soll aber doch wohl, gleich dem οὐκ ἐπιθυμήσεις Rom 13 9 vgl. 7 7, das 9. und 10. Gebot repräsentieren. Weshalb das 4. Gebot am Schluß erscheint, ist unklar: daß der Frager in diesem Punkte schwach gewesen sei, ist eine gezwungene Annahme. **20** διδάσκαλε (jetzt ohne ἀγαθέ), ταῦτα πάντα ἐφυλαξάμην (SB = „ich habe gehalten" wie oft in LXX, vielleicht auch = „ich habe mich in Acht genommen in Bezug auf", = ἐφύλαξα AD Mt Lc und so im Neuen Testament sonst): auch Rabbinen lehren, daß man tatsächlich das ganze Gesetz halten kann, s. Strack-Billerbeck I 814. ἐκ νεότητος (entspricht in LXX mehrfach einem semitischen Ausdruck, z. B. Gen 8 21 מִנְּעֻרָיו, wenn es auch an sich gut griechisch ist z. B Homer IΔ 86 ΚΓ 445) verstärkt noch die Versicherung. Mt ergänzt am Schluß sachlich richtig τί ἔτι ὑστερῶ vgl. Mc v. 21. **21** ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν (nur Mc): ebensogut als Stil des Schriftstellers, wie als Augenzeugenbericht erklärbar. Nach Mc sieht Jesus, daß der Mann nicht prahlt oder leichtfertig spricht, sondern in seiner Art ernst gestrebt hat, ohne doch befriedigt zu werden, und gewinnt ihn deshalb lieb. ἕν σε ὑστερεῖ (Blaß § 180, 5): hierin ist doch wohl die folgende Doppelforderung zusammengefaßt, nicht etwa = es fehlt dir eins, nämlich die Zerknirschung, die dich ergreifen wird, wenn sich dir die folgende Forderung als unerfüllbar erweist. Dagegen ist es mindestens seit Clemens' von Alexandrien Quis diues saluetur strittig, wie das, was Jesus nun Neues über den Dekalog hinaus von dem Fragenden verlangt, verstanden werden soll. Als eine Korrektur der vorläufigen Antwort v. 19 und eine allgemeingültige höchste Forderung können die Worte wegen des nur an Jünger im engeren Sinne gerichteten Schlusses δεῦρο ἀκολούθει μοι nicht wohl gemeint sein. Dann wird dies „völlige Hinaustreten aus der Welt" entweder von allen unmittelbaren Jüngern verlangt (Euthymius: ἐπεὶ τὰ ὑπάρχοντα . . . ἐμπόδια ἦσαν τοῦ ἀκολουθῆσαι); aber wird mit dieser besonderen Berufsverpflichtung letztlich nicht doch eine doppelte Sittlichkeit, eine für das Gros und eine für die Vollkommenen, gelehrt? Oder eine individualisierende Pädagogik mutet gerade diesem einen Reichen diese besondere Leistung zu, vgl. z. B. Berachoth 61^{b} *R. Elieser* (um 90) *sagte: . . . wenn du einen Menschen hast, dem sein Leib lieber ist als sein Geld, so heißt es: mit deiner ganzen Seele (sollst du Gott lieben), und wenn du einen Menschen hast,*

22 Himmel haben; und (dann) komm, folge mir nach! Er aber wurde
finster über den Worten und ging betrübt davon, denn er hatte viele
23 Güter. Da sah Jesus um sich und sprach zu seinen Jüngern: Wie
24 schwer werden die Begüterten in das Reich Gottes hineingelangen! Die
Jünger aber staunten über seinen Worten. Jesus aber nahm wieder
25 das Wort und sprach zu ihnen: Kinder! wie schwer ist es in das Reich
Gottes hineinzugelangen: es ist leichter für ein Kamel durch ein Nadel-
öhr hindurchzukommen, als für einen Reichen in das Reich Gottes
26 hineinzugelangen. Sie aber erschraken noch mehr und sagten unter-
27 einander: Und wer kann (dann überhaupt) gerettet werden? Jesus sah
sie an und sprach: Bei den Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei
28 Gott; denn »alles ist möglich bei Gott«. Petrus machte sich daran ihm zu
sagen: »Siehe wir (unsrerseits) haben alles fahren lassen und sind dir
29 gefolgt. Jesus sprach: Amen ich sage euch, jeder der Haus oder Brüder
oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kinder oder Aecker hat

---

dem sein Geld lieber ist, als sein Leib, so heißt es: mit aller deiner Kraft (= Habe). Nach Zahn soll wie die frühere Antwort v. 19, so auch die Forderung der Hingabe des Besitzes an die Armen nur ein pädagogisches Mittel sein, um den Jüngling zur Selbsterkenntnis und zum Anschluß an Jesus zu bringen, so daß als eigentliche Hauptforderung nur das δεῦρο ἀκολούθει μοι bliebe (ohne dies könnte man denken, die Hingabe der Güter an die Armen sei ein Weg „ohne Anschluß an Jesus das ewige Leben durch irgendeine außerordentliche Leistung" zu erwerben). Dagegen entscheidet jedoch der Umstand, daß schon die Forderung ὕπαγε; ὅσα ἔχεις πώλησον κτλ. die Verheißung hat καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ. Hebräerev. fr. 11 setzt v. 19 und 21 in Beziehung zueinander: *et dixit ad eum dominus: quomodo dicis, legem feci et prophetas? quoniam scriptum est in lege: diliges proximum tuum sicut teipsum; et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos.* Ueber die Schätzung des Reichtums und seiner Gefahren bei den Rabbinen vgl. Strack-Billerbeck I 818 ff. θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ (vgl. Mt 6 19 f. = Lc 12 33 f.) meint wohl nicht einen himmlisch präexistenten Lohn, sondern ἐν οὐρανῷ = bei Gott, vgl. zu 11 30. **22** Stilgemäßer Bericht über den Eindruck der Worte Jesu. στυγνάσας (ἀκούσας Mt Lc) ἀπῆλθεν: ob der Jüngling seine Haltung später noch geändert habe, darf man nicht fragen. Hebräerev. fr. 11 schildert drastisch *coepit autem dives scalpere caput suum et non placuit ei.* ἦν γὰρ ἔχων (s. zu 1 5 f.) κτήματα πολλά: ob κτήματα speziell Landbesitz sein soll, wie Act 1 18 2 45 4 34 5 1. 3, läßt sich nicht sagen; v. 23 heißt es allgemein χρήματα. **23** ff. Erster Anhang. Den ganzen Vers 24 lassen Mt Lc aus und bringen nur den Inhalt von v. 25 als Begründung (Lc γάρ) oder Wiederholung (Mt πάλιν — vgl. Mc v. 24 — δὲ λέγω ὑμῖν, Hebräerev. fr. 11 *et conversus dixit Simoni discipulo suo sedenti apud se* — vgl. Mc v. 28 — *Simon fili Jonae, facilius est* etc.). Offenbar aber ist eine doppelte Aeußerung Jesu das Schwierigere, und am schwierigsten in der Mc-Form, die auch durch D's Umstellung der Verse 24. 25 nicht gewinnt. Dann wäre der Gedankengang: 1. es ist für einen Begüterten schwer ins Gottesreich zu gelangen v. 23, Staunen der Jünger v. 24^a, 2. es ist überhaupt schwer hineinzugelangen (τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν AD it^{var} syr^s Clem. Alex. stört die Steigerung, vgl. Prov 11 28?) v. 24^b, wenn

doch z. B. ein Kamel eher durch ein Nadelöhr kommt als ein Reicher ins Himmelreich (oder ἢ πλούσιον εἰς τ. β. τ. θ. εἰσελθεῖν müßte trotz der einhelligen Ueberlieferung bei Mc Mt Lc mit Wellhausen gestrichen werden, als die allgemeine Aussage wieder auf den Reichen spezialisierend) v. 25; die Jünger erschrecken noch mehr und fragen mit Recht: wer (nicht von den Reichen, sondern) überhaupt kann dann noch gerettet werden? Die Antwort meint dann: wenn auch eigentlich kein Mensch gerettet werden kann, so sind Gottes Wundermacht immer Bekehrungen möglich (nicht: durch Gottes Gnade kann man auch mit Besitz ins Reich gelangen). **23** δυσκόλως: das Adverb neuerdings bei Vettius Valens ed. Kroll 123, 2 nachgewiesen, vgl. auch P. Oxy. 1244, 10. **24** Die Jünger staunen: trotz Mt 6 24 Lc 16 13. τέκνα: nur hier von den Jüngern, s. zu 2 5 und vgl. Jo 13 33 21 5. **25** Die Unmöglichkeit wird drastisch veranschaulicht: so wenig ein so riesiges Tier wie ein Kamel, vgl. Mt 23 24, durch eine so winzige Oeffnung wie die einer Nadel geht. Aehnliches als rabbinisches Sprichwort z. B. Berachoth 55b; Baba mezia 38b *du bist wohl von Pumbeditha, wo man einen Elefanten durch ein Nadelöhr gehen läßt?* und andrerseits Midr. HL 5, 2 *R. Jose* (um 350) *hat gesagt ... tut mir auf eine Oeffnung der Buße so groß wie ein Nadelöhr.* Man soll also das Bild nicht noch bessern wollen, indem man entweder aus κάμηλος ein Kabel, κάμηλος = κάμιλος macht (so zuerst Cyrill von Alexandrien Migne PG 72, 469 usw., ferner z. B. ein Scholion, bei Matthaei Ev. Mt. 300, angeblich unter Origenes' Namen, weiteres s. besonders bei Zahn zu Mt 19 24), oder aus dem Nadelöhr, τρυμαλιά (= klass. τρῆμα Mt Lc) ῥαφίδος (verworfen von Phrynichus 90 Lob. = klass. βελόνης Lc), irgend ein enges Tor in Jerusalem (so zuerst w. e. sch. in einer Beschreibung des heiligen Landes um 1422, Tobler Descr. terrae s. p. 240). **26** Nicht, daß sogar Reiche verderben, schreckt sie, sondern, daß die Rettung für alle so schwer ist s. oben; anders z. B. Zahn: auch ihr Besitz, so klein er ist, erscheint ihnen als Hindernis. περισσῶς komparativisch wie 14 31 15 14 Blaß § 60, 3. πρὸς ἑαυτούς AD it syrr besser als πρὸς αὐτόν SB. καὶ τίς (Lc vgl. Jo 9 36 = τίς οὖν Clem. Alex. = τίς ἄρα Mt) δύναται σωθῆναι: hier hat σῴζειν den kirchlich-technischen Sinn, s. zu 3 4. **27** Die Konstruktion mit παρά wird hier doch nicht „nach dem Urteil jemandes" bedeuten sollen (Blaß § 238): Gen 18 14 μὴ ἀδυνατεῖ παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα = Job 10 13 πάντα δύνασαι, ἀδυνατεῖ δέ σοι οὐθέν. Die Lesart ἀλλ' οὐ — παρὰ τῷ θεῷ liefe in eine allgemeine Aussage über Gottes Allmacht aus (Zitat aus Gen 18 14). D it ar bleiben mit παρὰ δὲ τῷ θεῷ δυνατόν bei dem zur Diskussion stehenden Gegenstand. **28** ff. Die Aeußerung des Petrus, der auch hier nur als Dolmetsch der andern Jünger erscheint (s. v. 29), knüpft an v. 21 an: die Jünger haben tatsächlich jene Doppelforderung, alles zu verlassen und Jesu zu folgen, erfüllt, vgl. 1 18. 20 2 19 und dazu Philostrat vita Apoll. VI 16 τὰ μὲν πατρῷα τοῖς βουλομένοις ἀφῆκα, γυμνὸς δὲ Γυμνοῖς ἐπεφοίτησα τούτοις. Zu ergänzen ist die Frage „also haben wir doch den Eintritt in das Reich verdient?", vgl. Mt' τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; **29** Die Antwort ergeht an alle Jünger. οὐδείς ἐστιν ὃς .. ἐὰν μή (ὃς οὐχὶ μή Lc) = πᾶς ὅστις Mt: umständlich, s. zu 7 15. Bei der im Polysyndeton (doch unrhetorisch, Blaß § 460, 3 vgl. Philo de uita contempl. p. 474 ὅταν οὖν ἐκστῶσι τῶν οὐσιῶν . . καταλιπόντες ἀδελφούς, τέκνα, γυναῖκας, γονεῖς etc.) gegebenen Einzelaufzählung der gebrachten Opfer fehlt in Mc Mt das von Lc gebotene ἢ γυναῖκα, s. zu v. 30. ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου (Exkurs zu 1 1 8 35) Mc, ἕνεκεν τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος Mt, ἕνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ Lc: alles Erweiterung eines ursprünglichen ἐμοῦ? Oder ist ἕνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ das ursprüngliche, und der Spruch erst später zum „Ich-Wort" gemacht (so Bultmann)? **30** ἐὰν μὴ λάβῃ s. zu 4 22.

30 fahren lassen, meinetwegen und wegen der Heilsbotschaft, wird es
hundertfältig wieder empfangen: jetzt. in dieser Zeit, Häuser und Brüder
und Schwestern und Mütter und Kinder und Aecker (wenn auch) unter
31 Verfolgungen, und in der künftigen Welt das ewige Leben. Viele Erste
aber werden Letzte sein, und die Letzten Erste.
32 § 52 Sie waren aber auf dem Wege nach Jerusalem hinauf, und
Jesus ging ihnen voraus, und sie staunten, und die Nachfolgenden waren
voll Furcht. Da holte Jesus die Zwölf wieder herzu und machte sich
33 daran, ihnen zu sagen, was ihm bevorstünde: Siehe wir gehn nach
Jerusalem hinauf, und der »Menschensohn« wird den Hohenpriestern
34 und Schriftgelehrten übergeben werden, und sie werden ihn zum Tode
verurteilen und ihn den Heiden übergeben, und sie werden ihn ver-
spotten und ihn anspeien, und ihn geißeln und töten, und nach drei

---

Die Belohnung ist eine doppelte, erstens hundertfacher (vgl. II Regn 24 3 I Par 21 3 Lc 8 8: auch klassisch, z. B. Xenophon oec. 2, 3; dagegen πολλαπλασίονα Mt Lc, wo D ἑπταπλασίονα bietet) Ersatz der verlorenen Objekte — die nochmalige Aufzählung, freilich mit Auslassung von καὶ πατέρα(ς), ist befremdlich und hat schon SD it^{var}, vgl. auch Mt Lc, zu Aenderungen geführt — und zweitens das ewige Leben. Den ersteren findet man noch in dieser Welt (zu dem singulären ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ für ἐν τῷ αἰῶνι τ. bei Mc Lc vgl. das paulinische ὁ νῦν καιρός Rm 3 26 usw.; μετὰ διωγμῶν hat Mc allein), das ewige Leben ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ vgl. Lc. Wenn Mt diese Unterscheidung zweier Zeiten (vgl. Mt 12 32 Lc 20 35) fortläßt, so ist das Erleichterung; an sich freilich gehört die Unterscheidung eines zweiteiligen Lohnes nicht in den Gesichtskreis der ursprünglichen Predigt (vgl. z. B. Mt 5 3 ff.), und die Vorteile der christlichen Gemeinschaft wie die Verfolgungen hat erst die erste Gemeinde erfahren. Vermutlich hat darum Wellhausen mit der Annahme recht, daß der Ausspruch ursprünglich mit ἑκατονταπλασίονα endete, und mit diesem hundertfachen Ersatz eben das ewige Leben selbst gemeint war. Als man dann aber interpretierte, habe man eine rein quantitativ hundertfache Ersetzung des Verlorenen nicht ins Jenseits verlegen mögen (vgl. 12 25), sondern eine solche zwar für das Diesseits behauptet — womit Mc nach 3 35 Rm 16 13 I Cor 4 15 Phm 10 I Tim 5 2 Jo 19 26 f., auch Act 2 44 4 32, die Entschädigung innerhalb der Familie der Christenheit meint, so daß der Spott Julians (Theophylakt ἆρα οὖν καὶ γυναῖκας ἑκατονταπλασίονας λήψεται; ναί. κἂν ὁ κατάρατος Ἰουλιανὸς ἐκωμῴδει τοῦτο) fehlging. Aber gegenüber dem Chiliasmus habe man wie Mc betont, daß sie doch nicht frei von διωγμοί sei, und, wenigstens im Text des Clemens Alexandrinus (s. ESchwartz Hermes 1903 S. 87 ff.), daß den wahren Ersatz doch erst das Jenseits mit der ζωὴ αἰώνιος bringt. **31** Der Vers, den Lc, nicht Mt, hier ausläßt, begegnet auch Mt 20 16 Lc 13 30, vgl. das Logion P. Oxy. 654, 25 ff. = Kleine Texte 8 ^{2}, 18 f. An sich will er w. e. sch. auf die Umkehrung aller Werte im künftigen Aeon hinweisen, also: so gewiß ihr erhoben werdet, so gewiß werden andere gestürzt werden (Jülicher). Oder, ohne gegensätzlichen Sinn des δέ (γάρ syr^s!): die Jünger sind zwar in der Welt die Letzten, aber im Reich werden sie die Ersten sein. Anders erklärt Wohlenberg, zugleich im Hinblick auf das von Matthäus an dieser Stelle eingeschaltete Gleichnis der Arbeiter im Weinberg: die Stufe der zu erwartenden Belohnung wird nicht unbedingt der Zeitdauer der Nachfolge ent-

sprechen. **32—34** Die dritte Todesweissagung (nach EdMeyer zusammen mit 35—45 aus der Zwölferquelle) lautet bestimmter und ausführlicher als 8 31 9 31 f.; auch das wird schriftstellerische Kunst sein s. zu 9 30. Von der Einführung v. 32 ist die Lokalangabe ganz allgemein gehalten, die Schilderung des Staunens und der Furcht der Anhänger eigentlich nicht sehr geeignet, die neue Leidensweissagung vorzubereiten. Von einem Nichtverstehen, wie (8 32) 9 10 und besonders 9 32 wird hier nichts gesagt. **32** ἦσαν meint Jesus und seine Begleiter, nicht letztere allein; ἐν τῇ ὁδῷ: zunächst nach Jericho v. 46. ἀναβαίνειν wird zwar auch konventionell vom Erscheinen vor Gericht oder Pilgern zum Heiligtum gebraucht (s. auch Moulton-Milligan), ist hier aber wie IV Regn 16 5 III Macc 3 16 Gal 2 1 usw. einfach aus der hohen Lage Jerusalems zu erklären. ἦν — ἐφοβοῦντο (nur Mc): man sieht nicht, ob es das nunmehr erkannte Reiseziel ist oder gar die „Unheil verkündende Art", wie Jesus vorandrängt, was die Stimmung der Begleiter so beeinflußt. Mit dem Subjektwechsel οἱ δὲ (καὶ A syr^s, D läßt οἱ δὲ — ἐφοβοῦντο aus, Wrede streicht καὶ ἐθαμβοῦντο) wird das θαμβεῖσθαι den Zwölfen, das φοβεῖσθαι anderen Begleitern zugeschrieben, s. 10 1. 46. πάλιν: vgl. 6 7 9 35. τὰ μέλλοντα αὐτῷ συμβαίνειν (om Mt Lc): eine solche Zusammenfassung des Inhalts der folgenden Rede ist eigentlich überflüssig und findet sich in den früheren Leidensweissagungen nicht; allenfalls ist das πολλὰ παθεῖν 8 31 zu vergleichen. **33** Im Gegensatz zu 8 31 9 31 steht hier das Schicksal unmittelbar bevor. Von den sechs Etappen der Passion in ihrer später erzählten Folge 1. Uebergabe an das Synedrium (die πρεσβύτεροι, s. 8 31, fehlen), 2. Verurteilung durch das Synedrium (κατακρίνειν θανάτῳ s. Blaß § 195, 2), 3. Uebergabe an die Römer (statt τοῖς ἔθνεσιν hat syr^s hier und Mt 20 19 *dem Volke*), 4. Mißhandlung durch ἐμπαίζειν, ἐμπτύειν und μαστιγοῦν, 5. Tod, 6. Auferstehung waren 8 31 nur Nr. 2, 5, 6 und 9 31 f. nur Nr. 1, 5, 6 erwähnt. **34** Das Subjekt zu ἐμπαίξουσιν usw. ist τὰ ἔθνη (vgl. Mt), daher an die Mißhandlung 15 20. 19. 15 (hier freilich φραγελλοῦν) zu denken, nicht an 14 65. Das ἐμπτύειν (s. Moulton-Milligan) bei Verurteilten nicht nur Is 50 6 (Num 12 14), sondern z. B. auch Seneca dial. XII 13, 7 *ducebatur Athenis ad supplicium Aristides . . inuentus est tamen qui in faciem eius inspueret,* Plutarch apophthegm. p. 189 a. μετὰ τρεῖς ἡμέρας: τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ Mt vgl. Lc, s. zu 8 31. Lc wiederholt auch hier, daß die Jünger nichts begreifen. **35—45** Die Stellung dieser an sich zeit- und ortslosen (KLSchmidt) Perikope begründet schon Catene 162 mit τὸ ἐγγὺς εἶναι τὴν Ἱερουσαλὴμ (= 32) καὶ δοκεῖν ὅτι ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἤδη φαίνεται (= 34^b καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται?). Bemerkenswert ist immerhin, daß auch in 9 33—35, dieser abgeblaßten Dublette zu 10 35—45, der Streit τίς μείζων nach einer Leidensweissagung mit dem Schlußsatz von der Auferstehung erfolgt (9 30—32 = 10 32—34). Die Perikope selbst zeigt in der Neueinleitung 41 f. eine Naht, die sich auch inhaltlich gerechtfertigt erweist: 35—40 handeln von dem Platz in der δόξα, 41—45 anscheinend von dem Rang in der Gemeinde. Es liegt am nächsten, 41—45 als Anhang abzutrennen, zumal auch die Parallele Lc 22 24—27 diese Sätze isoliert bietet (Bultmann 86. 89 sucht dann auch 42—44 noch weiter zu scheiden, über 45 s. unten). Umgekehrt will nach Soltau besonders Wendling das vaticinium ex eventu 38—40 ausschalten und in 35—37 + 41—44 (dies nicht Erweiterung, da ja schon in der Nachbildung 9 33 ff. benutzt) die ursprüngliche Gestalt der Perikope sehen. Aehnlich Dibelius, während KLSchmidt sich nicht entscheidet. Auch Bultmann sieht aber 35—40 nicht für einheitlich an: er schaltet 38 f. aus, und hält auch den Rest 35—37 + 40 für Gemeindebildung, weil Jesu Messianität als selbstverständlich vorausgesetzt sei:

35 Tagen wird er auferstehen. § 53 Da traten Jakobus und Johannes,
die Söhne des Zebedäus, an ihn heran und sagten zu ihm: Meister,
36 wir möchten, daß du uns, um was wir dich auch bitten, tuest. Er
aber sagte zu ihnen: was möchtet ihr (denn), daß ich euch tun soll?
37 Sie aber sagten zu ihm: Gewähre uns, daß wir in deiner Herrlichkeit
zu sitzen kommen, der eine dir zur Rechten, und der andere zur Linken.
38 Jesus aber sprach zu ihnen: Ihr wißt nicht um was ihr für Euch
bittet. Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, oder die Taufe
39 erleiden, die ich erleide? Sie aber sagten zu ihm: Jawohl. Jesus aber
sprach zu ihnen: Den Kelch, den ich trinke, werdet ihr trinken, und
40 die Taufe, die ich erleide, werdet ihr erleiden, aber das Sitzen mir
zur Rechten oder Linken habe nicht ich zu vergeben, sondern (das ist
41 für die), für die es bestimmt ist. Und als die Zehn davon hörten,
42 entrüsteten sie sich über Jakobus und Johannes. Da rief Jesus sie
heran und sprach zu ihnen: Ihr wißt, daß die, welche für Fürsten
der Völker gelten, als Herren mit ihnen schalten und daß ihre Großen

Lc 22	Mc 10 (= Mt 20)	Mc 9
—	35—40	
—	41	
24	—	(33) 34 (= Lc 9 46 = Mt 18 1)
25	42	
26	43—44	35 (= Lc 9 48b)
27a	—	
27b	45a	
—	45b	

35 Die Bitte um die Ehrenplätze zur Seite Jesu wirft kein gutes Licht auf die Zebedäussöhne, vgl. v. 41. Es wird demnach kein Zufall sein, wenn sie bei Mt vielmehr der Mutter (Salome? vgl. 15 40 Mt 27 56) in den Mund gelegt, und bei Lc nur der Schluß der Geschichte, von Mc 41 an, ganz ohne Namensnennung gebracht wird. Die Bitte um Erfüllung eines erst noch zu äußernden Wunsches ist volkstümlich naiv. **36** τί θέλετε (με) läßt D aus, wodurch aus der stilgerechten Gegenfrage eine unvorsichtige Gewährung des Wunsches (ποιήσω ὑμῖν) wird. Den anderen Handschriften, und vielleicht dem Mc selbst, gehen durcheinander acc. c. inf. με ποιῆσαι und deliberativer conj. ποιήσω, wie 10 51 14 12 15 9; daneben gibt es noch die Konstruktion mit ἵνα 6 25 10 35. **37** Die Zebedaiden wollen sich die höchste Rangstufe unter den Seligen sichern, vgl. Strack-Billerbeck I 249. εἷς . . . καὶ εἷς: s. Blaß § 247, 3. Der Platz zur Rechten ist der ehrenvollste, s. II Regn 16 6 Ps 109 1, demnächst der zur Linken: Josephus Ant. VI 11, 9 παρακαθεσθέντων αὐτῷ τοῦ μὲν παιδὸς Ἰωνάθου ἐκ δεξιῶν, Ἀβεννήρου δὲ τοῦ ἀρχιστρατήγου ἐκ τῶν ἑτέρων, Strack-Billerbeck I 835. **38** οὐκ οἴδατε auch bei Mt, bei dem also *mater postulat et dominus discipulis loquitur* Hieronymus — ein Beweis dafür, daß die Bitte ursprünglich von den Zebedaiden selbst ausgesprochen wird (vgl. auch Mt 24). Jesus hält ihnen nicht vor, daß sie die βασιλεία für αἰσθητή gehalten haben (Theophylakt), sondern: sie ahnen trotz v. 33 f. bei ihrem Verlangen nach der δοξα nicht, welche Leiden auch sie vorher durchmachen müssen. Das drückt Jesus in zwei voneinander

unabhängigen Bildern aus, die keineswegs erst ad hoc vom Gastmahl und den Bädern des Königs hergenommen sind. Wie der Ausdruck „Kelch“ für Geschick, in gutem und bösem Sinne, dem Alten Testament geläufig ist, so auch die Vorstellung vom Trinken eines Leidenskelches: Is 51 17. 22 Thren 4 21 Ps 74 9 Mart. Jes. 5 13 *mir allein hat Gott den Becher gemischt* usw., profane Parallelen bei Wettstein I 457. Ebenso wird sich das βαπτίζεσθαι in übertragenem Sinne an alttestamentliche Wendungen (Ps 41 7 68 2 f. Is 43 2 usw.) anschließen, s. zu 1 5 Lc 12 50. Jesus bezieht beides nicht auf sein ganzes Erdenleben, sondern auf sein Martyrium vgl. 14 36, entsprechend bei den Jüngern nicht auf die apostolische Mission mit ihren Gefahren, sondern richtig Catene 385: τουτέστι μαρτυρίου καταξιωθήσεσθε καὶ ταὐτὰ πείσεσθε ἅπερ ἐγώ. **39** Die Jünger verstehen, anders als in den sonstigen Leidensweissagungen (9 32), vollkommen. Sie haben den Mut, das Geschick des Meisters teilen zu wollen, und er gesteht ihnen zu, daß sie es teilen werden. Nun ist zwar von Jakobus bekannt, daß er unter Herodes Agrippa I um Ostern 44 p. Chr. hingerichtet wurde: Act 12 2. Von Johannes' Martyrium aber weiß nur die uralte Tradition nach Papias (bei Philippus Sidet. ed. de Boor in Texte u. Unters. V 2, 170: Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθησαν) und bei den Syrern (vgl. darüber WBauers Johannes[2] 236 . Nach der in der Kirche herrschend gewordenen Auffassung dagegen wurden von ihm wohl Leiden und Gefahren berichtet (vgl. Acta), später auch ein Vergiftungsversuch, s. zu 16 18, und dergleichen (s. Hieronymus *quaeritur quomodo calicem martyrii filii Zebedaei . . biberint, cum . . Joannes autem propria morte uitam finierit. sed si legamus ecclesiasticas historias, in quibus fertur, quod et ipse propter martyrium sit missus in feruentis olei dolium et inde ad suscipiendam coronam Christi athleta processerit, statimque relegatus in Patmos insulam sit, uidebimus martyrio animum non defuisse et bibisse Joannem calicem confessionis*), aber doch ein friedlicher Tod nach langem Leben vorausgesetzt. Aber Mc würde ein solches Herrenwort vermutlich nicht so weitergegeben haben, wenn er nicht der Meinung gewesen wäre, Johannes sei ebenfalls schon getötet worden. Freilich führt die Annahme einer Hinrichtung auch des Johannes schon im Jahre 44 zu Schwierigkeiten gegenüber Gal 2 9, s. ESchwartz, Der Tod der Söhne Zebedäi (Abh. d. Göttinger Ges. d. Wiss. N. F. Bd. VII 1904 Nr. 5) und Zur Chronologie des Paulus (ebenda 1907 Nr. 3), ferner Spitta, Schwartz und JWeiß Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 11, 39. 89. 167. **40** Der Messias zu sein lehnt Jesus nicht ab, aber die Plätze an seiner Seite hat er nicht zu vergeben. ἀλλ' οἷς (ἄλλοις it ar syrs vgl. Nestle Einführung[2] 36) ἡτοίμασται (ὑπὸ τοῦ πατρός μου wie S^{c} Mt richtig erklären) verlangt wohl die Ergänzung δοθήσεται, nicht ἔστιν δοῦναι oder dergleichen. **41—45** Wieder wird eine weitere Belehrung angeknüpft. Es gibt Ehrenplätze auch in der Jüngerschaft, aber sie werden durch demütiges Dienen gewonnen: es ist wohl vom Rang in der Gemeinde selbst die Rede, nicht von einem gegenwärtigen Dienen in Erwartung der künftigen Herrlichkeit. **41** ἤρξαντο ἀγανακτεῖν: aus Eifersucht, nicht weil sie besser gesinnt wären, oder weil Jesus die Zebedaiden nicht strenger zurückweist (so Zahn). **42** Es ist irdische Herrschersitte, die Untertanen zu unterdrücken. οἱ δοκοῦντες ἄρχειν statt οἱ ἄρχοντες Mt scheint eine leise Opposition gegen die Herrscher zu offenbaren vgl. Lc 22 24 f. IV Macc 13 14 Sus 5 LXX Theodotion Plutarch Arat. p. 1047 c ᾧ δουλεύουσιν οἱ δοκοῦντες ἄρχειν; das τῶν ἐθνῶν dürfte hier mit Einschluß der jüdischen Nation gemeint sein. Für die μεγάλοι αὐτῶν, sc. τῶν ἀρχόντων (vgl. 6 21) oder auch τῶν ἐθνῶν, ist κατεξουσιάζειν (auch Mt, Hapaxlegomenon), das Ausüben oder

43 Gewalt über sie ausüben. Aber nicht so ist es bei euch; sondern wer
44 bei euch der Größte werden möchte, sei euer Bedienter; und wer bei
45 euch der Erste sein möchte, sei aller Knecht. Denn auch der »Menschensohn« ist nicht gekommen, bedient zu werden, sondern zu bedienen,
46 und sein Leben zum Lösegeld für viele zu geben. § 54 Und sie kamen nach Jericho. Und als er von Jericho wegging und seine Jünger und eine zahlreiche Menge, saß der Sohn des Timäus, Bartimäus, ein
47 Blinder, bettelnd am Wege. Und als er hörte, es wäre Jesus von Nazareth, fing er an zu schreien und zu rufen: Sohn Davids, Jesus,
48 erbarme dich mein! Und viele bedrohten ihn, damit er schwiege; er aber schrie (nur) noch viel lauter: Sohn Davids, erbarme dich mein!
49 Da blieb Jesus stehn und sagte: Ruft ihn! Und sie riefen den Blinden

---

auch Mißbrauchen ihrer Amtsgewalt, charakteristisch. **43** f. Der Gegensatz der christlichen Gemeinde, in der Dienen der Weg zur Größe ist, wird anscheinend in chiastischer Ordnung μέγας-πρῶτος gegen δοκοῦντες ἄρχειν-μεγάλοι gegeben. ἐστιν wohl = ἔσται A Mt var. lect.; das präs. erklärt sich kaum daraus, daß diese Ordnung schon durch die gleiche Vorschrift 9 35 in Kraft gesetzt wäre. μέγας: semitischer Positiv mit superlativischem Sinn, vgl. Mt 5 19 22 36. πάντων δοῦλος v. 44 (= διάκονος v. 43 und 9 35): vgl. I Cor 9 19 II Cor 4 5. **45** Für die Jünger soll das Vorbild ihres Herrn maßgebend sein, der in dieser Welt ungeachtet seiner Menschensohnwürde nicht zum Herrschen erschien, sondern sich im Dienen (διακονεῖν s. zu 1 13 und vgl. Jo 13 1 ff.) verbrauchte. Ist schon hier der Begriff des Menschensohnes, der da kommt, nicht mehr durch Lc 22 27 (ἐγώ!) gedeckt, so erst recht nicht das andersartige Bild καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν λύτρον ἀντὶ πολλῶν (auch Mt; Merx freilich findet in dem Ausdruck „seine Seele als Lösung geben", nach Analogie des arabischen *mein Vater ist ein Lösegeld für dich*, einfach eine hyperbolische Wendung für „den höchsten Dienst leisten"). λύτρον (im Neuen Testament nur hier, ἀντίλυτρον I Tim 2 6) und plur. λύτρα bezeichnet den Loskaufpreis, das Lösegeld sowohl im klassischen Griechisch wie in der LXX (z. B. Ex 21 30 Lev 19 20 25 24. 51 Num 3 46 ff. 35 31 f. Is 45 13; es entspricht hier meistens hebräischen כֹּפֶר, פִּדְיוֹן, גְּאֻלָּה, und wechselt z. B. mit ἀντάλλαγμα III Regn 20 2 A Mc 8 37), vgl. Deißmann Licht vom Osten 278. ἀντὶ πολλῶν (nicht πάντων, sondern wie 14 24) gehört nicht zu δοῦναι, sondern zu λύτρον (vgl. Josephus Ant. XIV 7, 1 τὴν δοκὸν αὐτῷ τὴν χρυσῆν λύτρον ἀντὶ πάντων ἔδωκεν); es kann nicht meinen „an Stelle der Vielen", die eigentlich das Lösegeld geben sollten, sondern „um die Vielen zu erkaufen", „für die Vielen": so wird ἀντί im Neuen Testament und auch klassisch gebraucht, vgl. Hebr 12 16 Mt 17 27 Blaß § 208, 2. Während Zahn darauf besteht, die „Vorstellung des durch Jesus und insbesondere durch seinen Tod bewirkten Loskaufs würde nicht überall im Neuen Testament wiederkehren, wenn sie nicht auf Jesus selbst zurückginge", Allen Jesus Is 53 11 f. im Sinne haben läßt (vgl. auch II Macc 7 37 f. IV Macc 17 22) und Spitta (Streitfragen 219 f. Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 10, 46 ff.) ihm einen Sinn ohne Bezug auf das Todesleiden zu vindizieren sucht (Spitta vergleicht Gen 44 33), erblicken die meisten neueren Exegeten in 45^b ein sekundäres Anhängsel des Mc, in dem das ältere Wort vom Dienen durch eine Wertung des „Gesamtlebenswerkes" Jesu kommentiert wird; und zwar in einer den Anschauungen der Gemeinde und besonders des Paulus ent-

sprechenden Aussage über die redemtio der Christen durch seinen Tod (vgl. I Cor 6 20. 7 23 Gal 1 4 2 20 3 13 4 5 Rm 3 24 usw.); s. noch Andersen Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 9, 164. **46—52** Man kann zweifeln, ob § 54, in dem die Unterweisung der Jünger nicht fortgesetzt wird (Zahn), nicht als Einleitung zu § 55 gezogen werden sollte: durch dies „letzte Aufflammen der Heilkraft“ erhält nach HHoltzmann der Einzug in Jerusalem die messianische Stimmung (vgl. Is 61 1), ja vielleicht hat der Evangelist in der Heilung des blinden Bartimäus eine symbolische Beziehung auf das Wirken Jesu in Jerusalem erblickt (Loisy). Die Erzählung ist sehr lebendig, entbehrt aber eine eigenartige Spruchpointe (Wendling). Den Wechsel zwischen υἱὲ Δαυείδ 47 f. und ῥαββουνί findet Loisy auffällig genug, um zu fragen, ob nicht die messianische Färbung dieser Wundergeschichte erst durch Redaktion entstanden sei. EdMeyer erklärt sie für beste Ueberlieferung und in allem Wesentlichen historisch. **46** Während Lc von einem τυφλός τις, Mt von zwei namenlosen Blinden spricht (die alte Harmonistenauskunft ἐνδέχεται γὰρ τοῦ ἐπιφανεστέρου μνήμην Μάρκον τε καὶ Λουκᾶν πεποιῆσθαι erneuert Wohlenberg), hat Mc hier wie 5 22 den Namen angegeben: was hier wie dort auch sekundär sein könnte. Etwas südlicher als die älteste kanaanäische und altisraelitische Stadt des Namens, Jos 2 1 usw., und etwas westlicher als das jetzige Dorf Rîḥâ lag zur Zeit Jesu in der fruchtbaren Jerichooase die von Herodes dem Großen und Archelaus mit Bauten geschmückte, von den Prokuratoren mit einer Besatzung belegte (Josephus Bell. II 18, 6), aber dem Anschein nach nicht hellenistische Stadt Ἰεριχώ vgl. Buhl Geogr. 178 ff. ἐκπορευομένου αὐτοῦ (vgl. Mt) καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (redaktioneller Nachtrag?): Lc, der nachher noch die Zacchäusgeschichte in Jericho unterbringen will, läßt die Blindenheilung ἐν τῷ ἐγγίζειν αὐτὸν εἰς Ἰεριχώ stattfinden. ὄχλου ἱκανοῦ: ἱκανός im Sinne von πολύς (Mt) bei Mc nur hier, aber öfter in LXX und Lc Act, in der Umgangssprache geläufig, vgl. Moulton-Milligan; hier sind wohl Anhänger, nicht beliebige Festpilger aus Galiläa und Peräa gemeint. Der Name des Blinden ist ein Patronymicon; nach 3 17 7 11. 34 14 36 würde man erwarten Βαρτιμαῖος ὅ ἐστιν υἱὸς Τιμαίου, wobei der Charakter der Uebersetzung stärker zutage träte. Τίμαιος wäre ein rein griechischer Name, aram. טִמַּאי aber könnte Abkürzung für Timotheus (Wellhausen) sein. Die Ableitung von ט׳מ׳א (so Lightfoot vgl. Hieronymus Onomastica sacra ed. Lagarde 66, 10: also *filius caecus caeci patris*) haben Hitzig und Keim zur Anfechtung der Geschichte benutzt. προσαίτης SB Jo 9 8 (ein spätes Wort) = προσαιτῶν oder ἐπαιτῶν AD it^{var} syr^{s} Lc, also wohl nicht mit τυφλός eng zu verbinden. παρὰ τὴν ὁδόν: vgl. zu 1 16. **47** Der Bettler kennt die Bedeutung des Jesus von Nazareth. ἤρξατο κράζειν = ἔκραξαν Mt ἐβόησεν Lc. Die Anrede υἱὲ Δαυεὶδ, die hier bei Mc zum erstenmal (vgl. 11 10 12 35) erscheint, bedeutet doch wohl einen Glaubensakt von seiten dieses Nichtjüngers (anders allerdings Bousset Kyrios Christos 4): er begrüßt Jesus, ohne daß dieser das abweist, damit als Messias, für den die Davidssohnschaft Postulat ist: Bousset Religion^{2} 260, Weber^{2} 356; s. zu 12 35—37. **48** Die Vielen gebieten dem Manne Schweigen, einen Grund gibt Mc nicht an; meint er, man wollte jetzt nicht aufgehalten sein, oder das Messiasgeheimnis bis Jerusalem wahren? **49** f. Mt Lc haben fast das ganze Detail nicht. Zuerst bedroht, wird der Blinde auf Jesu Geheiß mit hastigen Worten aufgefordert (εἶπεν αὐτὸν φωνηθῆναι AD besser als εἶπεν· φωνήσατε αὐτόν SBC, s. Blaß § 392, 4) getrost (θάρσει neben θαρρεῖν Blaß § 34, 2) heranzukommen. ἀποβαλών, nicht ἐπιβαλών syr^{s}, denn gerade das Wegwerfen schildert drastisch die Erregung IV Regn 7 15 Homer B 183 Lucian catapl. 15 ἐγὼ δὲ .. ἄσμενος ἀπορρίψας τὴν σμίλην καὶ τὸ

50 und sagten zu ihm: Sei getrost, steh auf, er läßt dich rufen. Er aber
51 warf seinen Mantel ab, sprang auf und kam zu Jesus. Und Jesus richtete das Wort an ihn und sagte: Was soll ich dir tun? Der Blinde
52 aber sagte zu ihm: Rabbuni, daß ich sehend werde! Da sprach Jesus zu ihm: Geh, dein Glaube hat dich gesund gemacht. Und alsbald ward er sehend und folgte ihm auf dem Wege.

κάττυμα . . ἀναπηδήσας εὐθὺς ἀνυπόδητος . . . εἰπόμην. **50** τί σοι θέλεις („ganz leichte Parenthese" Blaß § 465, 2. 366, 7) ποιήσω: die Frage Jesu lockt eine weitere Aeußerung des Glaubens hervor. **51** f. ῥαββουνεί (κύριε ῥαββεί D it^{var} κύριε Mt Lc) ist vollere Form neben ῥαββεί und bedeutet nach Jo 20 16 auch nur διδάσκαλε, vgl. Dalman Worte Jesu I 267. 279; Strack-Billerbeck II 25. ἵνα: sc. θέλω, wie 6 25 10 35, aber auch ohne solche Ergänzung, vgl. Moulton 281. ἀναβλέπειν kann = „sehend werden" und = „wieder sehend werden" sein, wie in den beiden Inschriften von der Tiberinsel bei Dittenberger Syll. 807, 4. 17; man kann also nicht sagen, ob der Blinde von Geburt an blind (Jo 9 1) oder erst später erblindet sein soll. Die Heilung erfolgt wie so oft (anders § 42) sofort, und lediglich durch das Wort (anders Mt). ἡ πίστις κτλ.: wie 5 34, d. h. das Vertrauen auf die Wundermacht Jesu, hat sich v. 51 gezeigt. σώζω ist hier ebenso ohne religiöse Bedeutung (s. zu 3 4) wie ἀκολουθεῖν ἐν τῇ ὁδῷ d. h. nach Jerusalem.

XI 1—XIII 37 Ein neuer Abschnitt stellt DAS AUFTRETEN JESU IN JERUSALEM DAR. Daß Jesus einfach nur zum Paschafeste nach Jerusalem gekommen ist, sagt Mc nicht, aber vielleicht hat er gemeint, daß Jesus lediglich von dem Vorhaben, sich kreuzigen zu lassen, dorthin geführt worden sei. Jedoch den wiederholten Leidensweissagungen steht bei Mc selbst die Gethsemaneszene gegenüber, und die wirkliche Absicht Jesu mag doch vor allem die gewesen sein, sich in dem Zentrum des Landes durchzusetzen. Mc behauptet zwar nicht direkt, daß der messianische Einzug in Jerusalem das erstmalige Verweilen Jesu in der Stadt einleitet (s. zu v. 11), scheint aber doch nur von der EINEN WOCHE IN JERUSALEM zu wissen, in deren Rahmen er alle Jerusalemer Geschichten unterbringt. Es wäre von vornherein nicht einmal ausgeschlossen, daß auch hier aus Gründen sachlicher Ordnung (s. 1 16 45 2 1—3 35 4 1—34) auf einen Aufenthalt zusammengedrängt erscheint, was bei verschiedenen Besuchen geschehn wäre (so Jo 2 13 ff. 5 1 ff. 12 12 ff). Jedenfalls aber ist die eine Woche bei Mc eine zu kurze Frist: weder rechtfertigt sich das καθ' ἡμέραν 14 49 durch die wenigen Tage 11 15—13 37 (das ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου Mt 23 37 = Lc 13 34 beweist nicht das Gleiche), noch erklärt sich dabei ungezwungen das Vorhandensein von Anhängern in Jerusalem. Die Woche in Jerusalem, die Mc zu rechnen scheint (etwa schon auf Grund einer Sitte, eine heilige Woche zu feiern? so Loisy), hat nach der üblichen Auffassung ihre festen Punkte am Schluß: der Tag, an dem Jesus nach dem Schlußurteil des Synedriums (15 1) und einem Verhör vor Pilatus gekreuzigt, gestorben und begraben ist, war ein Freitag (15 42 Parr Mt 27 62 vgl. Jo 19 14 — nebenbei ist zu bemerken, daß die Ereignisse dieses Tages von 3 zu 3 Stunden fixiert werden: 15 1 πρωί. 25 ἦν δὲ ὥρα τρίτη, 33 γενομένης ὥρας ἕκτης, 34 τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ, 42 ὀψίας γενομένης, von denen der vorhergehenden Nacht nach dem Schema 13 35 deutlich die von 14 17. 72 [15 1], während die Stunde der Mitternacht auf 14 26 ff oder 14 43 ff. fallen würde). Dem entspricht als Tag der Auferstehung τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ der (Oster-)Sonntag (διαγενομένου τοῦ σαββάτου . . τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων 16 1 f. Parr). Von dem Freitag rückwärts gehend kommt man auf den Donnerstag der Paschavorbereitungen, während in der Nacht auf den Freitag das Abendmahl ge-

gessen wird (14 12 καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον vgl. Lc 22 7) und die Verhaftung Jesu wie das Verhör vor dem Synedrium erfolgt. Man nimmt an der doppelten Zeitbestimmung 14 12 seit Mt Anstoß, da die ἄζυμα seit Lev 23 11 LXX korrekterweise erst vom 15. Nisan an rechnen, die Paschaschlachtung aber am Nachmittag vorher stattfand, s Merx, Wellhausen, Chwolson, der eine irrtümliche Uebersetzung aus dem Aramäischen, und Allen, der daneben eine griechische Korruptel für καὶ πρὸ τῆς ἡμέρας τῶν ἀζύμων annimmt. Doch haben auch rabbinische Autoritäten unter Umständen eben schon den 14. Nisan als 1 Feiertag des Mazzothfestes bezeichnet, vgl. besonders Mechilta Ex 12 15 (11ᵃ) bei Strack-Billerbeck II 813 f. Vorher ginge der Mittwoch der Salbung in Bethanien und des Verrats (14 1—11 ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας vgl. Theophylakt: τῇ τετράδι τὸ συμβούλιον συνέστη, καὶ διὰ τοῦτο νηστεύομεν καὶ ἡμεῖς τὰς τετράδας s Did. 8 1); den Dienstag füllten die Reden 11 20—13 37 (11 20 πρωΐ), den Montag die Verfluchung des Feigenbaumes und die Tempelreinigung (11 12 τῇ ἐπαύριον), und auf den (Palm-)Sonntag fiele der Einzug und die Rückkehr nach Bethanien (Mt weicht hier in der Einteilung etwas ab; Jo 12 1 mit seinem πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα scheint im ganzen zu stimmen, dagegen datiert völlig anders die Didascalia V 14, 4 ff. und dazu Merx Matthäus 373 ff.). Wenn aber bei dieser Rechnung des Mc (Mt Lc) die Nacht der Gefangennahme und des 1. Verhörs, die vom 14./15. Nisan, und der Freitag der Verurteilung, der Hinrichtung und der Grablegung Jesu der 1. Feiertag des ἄζυμα-Festes d. h. der 15. Nisan gewesen sein soll, so stimmt das nicht zu der Absicht 14 2, und vor allem: ist es begreiflich, daß die Juden den auch zu Jesu Zeiten gültigen Grundsatz „man richtet nicht an Feiertagen" (Strack-Billerbeck II 815 ff.) verletzt haben sollten? Strack-Billerbeck II 824 beruft sich für die Möglichkeit einer Hinrichtung am Feste auf die auf R. Aqiba († um 135) zurückgehende Ausführung, wonach man einen opponierenden Gelehrten nicht durch den Gerichtshof in seiner Heimatstadt, noch den in Jamnia tötet: *sondern man bringt ihn zum großen Gerichtshof in Jerusalem hinauf und bewahrt ihn (dort) bis zum (nächsten) Fest und tötet ihn am Fest; denn es heißt* (Dt 17 13): *und das ganze Volk soll es hören und sich fürchten* (Sanh. XI 4). Auf der andern Seite liegt eine diesen Bedenken nicht ausgesetzte Tradition im Johannesevangelium vor, nach der das jüdische Pascha erst am Abend des Freitags gegessen werden sollte (Jo 18 28 vgl. auch Petrusev. 2 5 παρέδωκεν αὐτὸν τῷ λαῷ πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν), also der 15. Nisan mit dem Sabbat zusammenfiel (Jo 19 31), und die die Ueberlieferung im babylonischen Talmud zur Seite hätte: Sanh 43ᵃ *am Rüsttag auf Paschah hat man Jesus gehängt* (d. h am 14. Nisan). *Ein Ausrufer ging 40 Tage vor ihm her (und verkündigte): er soll gesteinigt werden, weil er gezaubert und verführt und Israel abwendig gemacht hat. Jeder der für ihn eine Rechtfertigung weiß, komme und mache sie für ihn geltend. Aber man fand für ihn keine Rechtfertigung und so hängte man ihn am Rüsttage auf Paschah ... er stand der (heidnischen) Regierung nahe*, vgl. Sanh. 67ᵃ. Man ist heute geneigt, die johanneische Berechnung als die historisch richtige vorzuziehen, nach der dann Prozeß und Hinrichtung Jesu schon vor dem Fest erledigt war, nach der allerdings das Abendmahl kein Paschamahl sein könnte — denn die Möglichkeit, daß Jesus die Paschafeier für sich antezipiert hätte, scheint ebenso ausgeschlossen (Strack-Billerbeck II 845 ff.) wie die Catene 227 angedeutete, daß die Sanhedristen aus Haß gegen Jesus und um den Prozeß durchzuführen, das Pascha unter Bruch des Gesetzes an einem zu späten Termin gegessen hätten. Strack-Billerbeck sucht, in Weiterführung von Gedanken Chwolsons Das letzte Paschamahl Christi 1908 und Lichtensteins Kommentar zum Matthäusevangelium 1913, zu zeigen, daß eine doppelte Datierung des Festes, eine offizielle sadduzäische (Jo) und eine, um einen Tag vorauseilende, volkstümliche pharisäische (Synoptiker) vorliege (II 846 ff; dagegen vgl. Dalman Worte Jesu I 38 und Jesus-Jeschua 80 ff.). Vielleicht entspringt die Differenz in bezug auf das Todesdatum

11 § 55 Und als sie in die Nähe von Jerusalem kamen, nach Bethphage und Bethania am Oelberg, sandte er zwei seiner Jünger ab und
2 sagte ihnen: Geht in das Dorf vor euch, und alsbald, wenn ihr in es hineinkommt, werdet ihr ein Eselsfüllen angebunden finden, auf dem noch nie ein Mensch gesessen hat; das bindet los und bringt es her.
3 Und wenn euch jemand sagt: Was macht ihr da? so sagt (nur): Der
4 Herr bedarf sein und schickt es alsbald wieder her. Da gingen sie fort und fanden ein Eselsfüllen angebunden am Tor draußen auf dem

---

überhaupt nicht einer Verschiedenheit in der historischen Ueberlieferung, sondern lediglich in der symbolischen Auffassung, indem die Synoptiker das Abendmahl auf den Paschaabend legen, weil Christus unser Paschalamm ist vgl. I Cor 5 7, während Jo den Tod Jesu als des Lammes Gottes Jo 1 29 auf den Paschaabend fallen läßt (so Loisy). Ueber die Chronologie vgl. noch Preuschens Artikel „Todesjahr und Todestag Jesu" in der Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 5, 1—17 und die dort angeführte Literatur, Oswald Gerhardt Das Datum der Kreuzigung Jesu Christi 1914 und EdMeyer I 167—172.

1—10 Der Einzug Jesu in Jerusalem erscheint als eine messianische Demonstration auf Grund der Weissagung Zach 9 9 χαῖρε σφόδρα θύγατερ Σιών ... ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς ἔρχεταί σοι ... πραὺς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον: über die messianische Erklärung der Stelle in der rabbinischen Literatur vgl. Strack-Billerbeck I 842 ff., besonders Sanh. 98a, wo die stolze Ankunft des Messias Dan 7 13 der ärmlichen Zach 9 9 gegenübergestellt wird. Die Weissagung scheint schon hier durch, wenn sie auch erst Mt 21 4 f. Jo 12 14 ausdrücklich zitiert wird. So hätte nicht nur das Volk in Jesu Einzug in Jerusalem die Proklamierung zum Messias gesehn, sondern auch Jesus selbst mindestens den Anlaß (EdMeyer I 163) dazu gegeben, indem er auf dem Esel der messianischen Weissagung vom Oelberg her einzieht. Dies trifft auch dann noch zu, wenn Jesus nur, um das falsche Messiasbild seiner Umgebung zu zerstören, beim Einzuge sich gerade nach Zach 9 9 gerichtet hätte. Aber es scheint nun (ganz abgesehn davon, daß nach Jo 12 16 die Jünger damals den Sinn gar nicht geahnt hätten), als ob „weder die Hohenpriester noch die Römer von dieser starken Demonstration Akt nehmen" — ein Bedenken, das sich auch gegen die Hypothese einer von Jesus nur nicht zurückgewiesenen Huldigung aus dem Volke richtet, und so ist es möglich, daß die messianische Färbung des Einzuges erst nachträglich aus dem Alten Testament auf einen geschichtlichen Bericht aufgetragen wurde; so selbst Dalman Worte Jesu I 182 (Bultmann: im palästinensischen Christentum entstanden). Nach Loisy wäre vielleicht die ganze Szene lediglich aus Zach 9 9 konstruiert und um Zach 14 4 willen hier lokalisiert. Ausgesprochen legendarischen, nicht augenzeugenschaftlichen (so z. B. Plummer) Charakter scheint die besondere Art der Beschaffung des nach Zach 9 9 notwendigen Reittieres zu tragen: nach Merx Lukas 370 ein sekundäres Stück (vgl. Jo 12 14). Der Auftrag Jesu ist bei Mc jedenfalls (anders Jo 12 14) ein Beweis für Jesu prophetisches Vorherwissen, ähnlich wie 14 13 Mt 17 27 Jo 1 48 und wie I Regn 10 2. 3. 5 die dreifache Vorhersagung an Saul (Wendling 228 A. 1 vergleicht die Technik von Ovid metam. III 6 ff.). Letztlich handelt es sich wohl um ein Märchenmotiv: Gruppe Griechische Mythologie II 792, 8. Die Erklärungen, daß eine vorherige Verabredung Jesu mit den Besitzern des Esels zugrunde läge, oder etwa die einfache Tatsache, daß man in keinem orientalischen Dorfe vergebens nach einem angebundenen Esel suchen würde (aber

es soll nach Mc ja kein gewöhnlicher Esel sein), empfehlen sich kaum. **1** Der Zug ist von Jericho bis an den Oelberg gelangt, „um den sich die Straße herumwindet“. Neben εἰς Ἱεροσόλυμα scheint das näher bestimmende εἰς Βηθφαγή (om D it^{var}) an sich nicht unerhört (s. v. 11), wohl aber seine Stellung vor καὶ Βηθανίαν.

Der Oelberg, ein bis 900 m über dem Meeresspiegel sich erhebender Hügel, einen Sabbatweg (Act 1 12, vgl. noch Jo 11 18 Josephus Ant. XX 8, 6 ἀπέχει στάδια πέντε) östlich von Jerusalem, heißt Zach 14 4 (vgl. II Regn 15 30) הַר הַזֵּיתִים. LXX haben τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, ebenso das Neue Testament meistens; doch kann nicht bestritten werden, daß auch τὸ Ἐλαιών (ἐλαιών = Olivetum, Olivenhain) möglich ist, so hier BΞ it^{var} (Lc 19 29 21 37?) Act 1 12, ferner z. B. Josephus Ant. VII 9, 2 peregrin. Siluiae 43, 4 f. p. 70, vgl. Blaß § 143. Auf dem Oelberg erwartet Zacharia die Erscheinung Jahves 14 4, der Volksglaube die des Messias: Josephus Bell. II 13, 5 Ant. XX 8, 6. Der Talmud kennt ein בית פאני = „Haus unreifer Feigen“ (Dalman Gramm.^{2} 191) bei Jerusalem, Eusebius Onomasticon 58 Kl eine so benannte κώμη *(uillula* Hier.) πρὸς τῷ ὄρει τῶν ἐλαιῶν; Hieronymus übersetzt Onomastica sacra ed. Lagarde 60, 24 ff. *domus oris uallium uel domus bucae. syrum est non hebraeum. quidam putant domum maxillarum uocari.* Bethphage war aller Wahrscheinlichkeit nach ein Landgut oder eine Vorstadt am westlichen Abhang des Oelbergs, die Grenze des Weichbildes von Jerusalem, vgl. besonders Merx Lukas 367 ff., Strack-Billerbeck I 839. Dagegen lag der Flecken Bethania = בֵּית חַנְיָה oder talmud. חִנְי = *domus adflictionis eius uel domus obedientiae* Hieronymus Onomastica sacra 64, 26 etwas weiter von Jerusalem, am südöstlichen Abhang des Oelbergs, vgl. Eusebius Onomasticon 58 Kl ἐν δευτέρῳ Αἰλίας σημείῳ ἐν κρημνῷ τοῦ ὄρους τῶν ἐλαιῶν, und hieß später Lazarium (peregrin. Siluiae 29, 3 p. 63), heute El-'azarije. Vielleicht ist καὶ Βηθανίαν (om Mt) an unserer Stelle bei Mc Lc später eingetragen, als Bethania der den Christen bekanntere Ort war, vgl. Jo 12 1. 12.

2 τὴν κατέναντι (s. Moulton-Milligan) ὑμῶν: „nur für die Boten deutlich“, nach Mt ist Bethphage gemeint. πῶλον δεδεμένον: so auch Lc Jo 12 14 f., dagegen hat Mt in ängstlicherem Anschluß an die Weissagung Zach 9 9 ὄνον δεδεμένην καὶ πῶλον μετ' αὐτῆς. Das πῶλον selbst kann καὶ ὄνου πῶλον καὶ ἵππου (Justin apol. I 54 14), und auch noch das Junge anderer Tiere bedeuten, bei den Juden ist es meist das Eselsfüllen vgl. Gen 49 11 Zach 9 9. ἐφ' ὃν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὔπω κεκάθικεν (auch Lc, aber „besser“ griechisch vgl. Norden Antike Kunstprosa 498, om Mt): wie überall im Altertum bei Tieren, die zu einem heiligen Zwecke bestimmt sind, vgl. Num 19 2 Dt 21 3 I Regn 6 7 Homer Z 94 Horaz epod. 9, 22 Ovid metam. III 11 usw. Dies wird nachher nicht mehr berücksichtigt, doch s. v. 7. **3** τί ποιεῖτε τοῦτο: nach Radermacher^2 25 f. „warum tut ihr das?“, was aber zu v. 5 nicht paßt. Das absolute ὁ κύριος „der Herr“ („sein Herr“, d. h. des πῶλος syr^s?) fällt in dem echten Marcus (anders 16 19 f.) auf. Allen will es deshalb hier wie 5 19 von Gott verstehen. Das würde jedoch der Parallele 14 14 ὁ διδάσκαλος nicht entsprechen. Zahn schließt, daß der Besitzer des Tieres „zu dem Kreise der Verehrer Jesu gehörte, in welchem er auch ohne Namen als der Herr bezeichnet zu werden pflegte“. καὶ εὐθύς κτλ.: eigentlich müßte hier die Voraussage an die Jünger sich in der Angabe des Effektes ihrer Berufung auf den κύριος fortsetzen (entsprechend 14 15, vgl. Wendling). Aber nach dem heutigen Text gehört καὶ εὐθύς κτλ. noch zum Auftrag der Jünger; denn wegen des πάλιν ὧδε muß Subjekt zu ἀποστέλλει nicht der τις, sondern noch ὁ κύριος sein. Mt mag umgekehrt bezogen haben. **4** Stilgemäß folgt auf den Auftrag die Erzählung der Ausführung in wesentlich gleichen Wendungen. πρὸς θύραν ἔξω: am Eingang des Haustores. ἄμφοδον Jer 17 27 30 16 (für אַרְמְנוֹת) Act 19 28 D

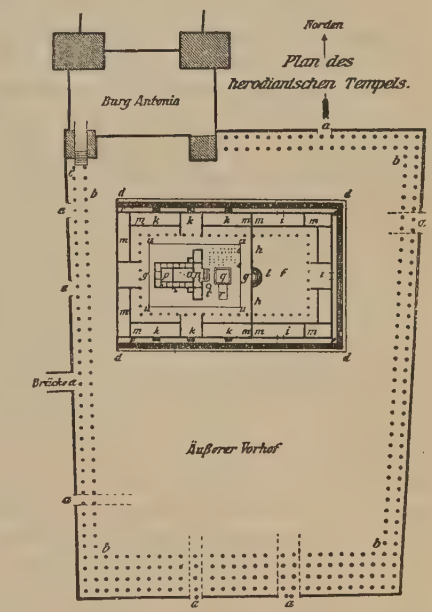
freien Platz und banden es los. Und einige von den dort Stehenden
sagten zu ihnen: Was macht ihr, daß ihr das Füllen losbindet? Sie aber
redeten zu ihnen, wie Jesus geboten hatte, und man ließ sie gewähren.
Da brachten sie das Füllen zu Jesus und legten ihre Kleider darauf
und er setzte sich darauf. Und viele breiteten ihre Kleider auf den
Weg, andere aber grüne Büschel, die sie auf den Aeckern abgeschnitten
hatten. Und die Vorausziehenden und die Nachfolgenden riefen: »Osanna,
»gesegnet der da kommt im Namen des Herrn«, gesegnet das kom-
mende Reich unseres Vaters David, »Osanna« in der Höhe!
§ 56a Und er ging hinein nach Jerusalem, in den Tempel. Und nach-
dem er sich überall umgeschaut hatte, ging er, da es schon spät an

---

wird mit ἀγυιά, δίοδος, ῥύμη erklärt, in den Papyri im Sinne von „Stadtbezirk“ vgl. Moulton-Milligan. **5** τινὲς τῶν ἐκεῖ ἑστηκότων entspricht dem τις v. 3 besser, als οἱ κύριοι αὐτοῦ Lc. Zu dem part. λύοντες vgl. Act 21 13. **7** f. Der Einzug findet mit allem Pomp statt: Reitdecken für das noch nie gerittene Tier werden in Eile improvisiert, Kleider als Zeichen der Verehrung auf den Weg gebreitet, wie IV Regn 9 13 Acta Pil c. 1 Plutarch Cato Utic. p. 764 c ὑποτιθέντων τὰ ἱμάτια τοῖς ποσὶν ἢ βαδίζοι Rabbinisches bei Strack-Billerbeck I 844, und grüne Büschel (στιβάς, Hapaxlegomenon in LXX und Neuem Testament) von den Aeckern (also noch außerhalb der Stadt vgl. Lc v. 37) geholt und auf den Weg gestreut, Parallelen bei Wettstein I 460 f., Strack-Billerbeck a. O. und Wellhausen z. St. Mt hat dafür Zweige von den Bäumen und erst Jo 12 13 speziell βαΐα τῶν φοινίκων, als wenn es sich um die Lulabs des Laubhüttenfestes handelte. **9** Der Ruf „Hosianna“ war als Bestandteil des Hallel, das sowohl beim Paschafest wie an Laubhütten rezitiert wurde, jedermann in Israel geläufig, s. Strack-Billerbeck I 845: er stammt aus Ps 117 25 f., wo ursprünglich mit kollektivem Singular ὁ ἐρχόμενος, d. h. jeder Festpilger, im Namen Jahves gegrüßt wird, während Mc das ἐν ὀνόματι κυρίου mit individuell gefaßtem ὁ ἐρχόμενος zu besonderem Sinne (vgl. Mt 11 3 Jo 11 27) eng verbindet. ὡσαννά = aram. הוֹשַׁע נָא = hebr. הוֹשִׁיעָה נָא (Dalman Worte I 180 Gramm.[2] 249) ist eigentlich ein Hilferuf, an den König II Regn 14 4 IV Regn 6 26 (Wellhausen vergleicht den persischen Ehrentitel des Schahs: fariâdras d. h. der, zu dem der Hilferuf gelangt), dann an Gott zugunsten des Königs Ps 19 10 Mt 21 9 Did 10 6, schließlich wohl nur noch Heilruf und als solcher in die christlichen Liturgien gekommen. **10** εὐλογημένη — Δαυείδ (nur Mc) ist offenbar Kommentar zu dem Psalmwort in v. 9: mit diesem ἐρχόμενος kommt auch das messianische Reich; zur Bezeichnung Davids als „Vater“ vgl. Strack-Billerbeck II 26. ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις (= בַּמְּרוֹמִים Ps 148 1 Job 16 19 usw.) ist, zumal wenn die ursprüngliche Bedeutung von ὡσαννά empfunden wurde, nicht klar zu konstruieren. Doch wird keine Textverderbnis anzunehmen sein (so Klein Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 2, 346), sondern eine verkürzte Ausdrucksweise: „gib Heil, du, der du in der Höhe wohnst“ (= Gott) oder „Hosianna ruft auch ihr, die ihr in der Höhe wohnt“ (= die Engel, vgl. Ps 148 1 und das Targum dazu). **11** Daß der Huldigungszug auch in Jerusalem hineingelangt ist, sagt Mt v. 10 f. 15 f. ausdrücklich, dürfte aber auch die Meinung von Mc v. 11 und Lc 19 29 f. sein. Dann verläßt Jesus nach Mc v. 11 den Tempel wieder, um mit den Jüngern allein nach Bethanien zurückzukehren und erst am folgenden Tage § 57 die Tempelreinigung zu vollziehn. Dies Detail, τὸ ἀκριβὲς τοῦ καιροῦ Catene 394, haben Mt Lc nicht. Vielmehr läßt Mt die Tempelreinigung § 57 als Abschluß von

§ 55 stattfinden (wie Lc) und dann die Verfluchung des Feigenbaums § 56 und seine Verdorrung § 58 zusammenfallen (Lc streicht § 56, 58). Hätte bei Mc eine Auseinanderlegung des Einzugs in die beiden Momente v. 11 und v. 15 stattgefunden, so würde man v. 15 wie v. 27 ein πάλιν erwarten. Ist vielleicht mit Wellhausen anzunehmen, daß Jesus ursprünglich nach § 55 in Bethanien blieb, und daß man erst später aus v. 15 und 19 den v. 11 kombinierte und einschob, um den triumphierenden Einzug bis Jerusalem fortzusetzen? Mt Lc wären dann noch weiter gegangen, indem sie auch die Tempelreinigung noch auf den gleichen Tag verlegten.

Der Herodianische Tempel. Auf dem Zion, wo der Tempel Salomos und der des Serubbabel gestanden, hatte Herodes der Große ca. 20 v. Chr. einen Neubau von größtem Umfange (der alte Platz wurde durch Stützmauern besonders nach Süden zu auf das Doppelte erweitert, vgl. Josephus Bell. I 21, 1: das heutige Haram eš-šerîf) und ungewöhnlicher Pracht begonnen. Die Größe der Bauten im Tempelbezirk überhaupt (gewöhnlich = τὸ ἱερόν) und speziell der Marmorquadern des in 1½ Jahren vollendeten Tempelhauses (ὁ ναός) kennen 131 Josephus Bell. V 5, 1 ff. Ant. XV 11, 3 ᾠκοδομήθη δ' ὁ ναὸς ἐκ λίθων μὲν λευκῶν τε καὶ κραταιῶν, τὸ μέγεθος ἑκάστων περὶ πέντε καὶ εἴκοσι πήχεις ἐπὶ μῆκος, ὀκτὼ δὲ ὕψος δὲ περὶ δώδεκα, auch Tacitus hist. V 8, 1 *immensae opulentiae templum*. Fertig wurde der ganze Bau, an dem nach Jo 2 20 46 Jahre gearbeitet wäre, erst dicht vor der Zerstörung Jerusalems, Josephus Ant. XX 9, 7. Das Tempelhaus enthielt, abgesehn von einer Vorhalle (n), das nur Priestern zugängliche Heilige (o) mit Schaubrottisch, siebenarmigem Leuchter und Räucheraltar, und das ganz leere und dunkle Allerheiligste (p), das nur der Hohepriester am Versöhnungstage betrat. Sowohl am Eingang zum Heiligen, wie an dem zum Allerheiligsten befand sich ein Vorhang. Der erstere מָסָךְ wird gewöhnlich mit κάλυμμα wiedergegeben, der innere פָּרֹכֶת heißt in LXX Ex 26 31 ff. einfach καταπέτασμα (τὸ δεύτερον καταπέτασμα Hebr 9 3 und τὸ ἐσωτάτω κ. Philo gig. 53 p. 270 scheint sich auf die Stiftshütte zu beziehn); vgl. zu 15 38. Um den ναός herum lief das System der inneren Vorhöfe, nämlich der dem Tempel zunächst befindliche Priesterhof mit dem Brandopferaltar (q) und dem Schlachtplatz (s), der Vorhof der Männer (g), und der dem Tempel entfernteste Vorhof der Frauen (f). Hier hatten nur Juden Zutritt (Act 21 28): selbst an Römern, die die Schranke (d) überschritten, durfte nach jüdischem Recht verfahren d. h. die Todesstrafe vollzogen werden — „ein ungeheures Zugeständnis“: vgl. Josephus Bell. VI 2, 4 und die „Warnungstafel“ von der Einfassung des inneren Vorhofs (d) bei Dittenberger Or. inscr. 598 Μηθένα ἀλλογενῆ εἰσπορεύεσθαι ἐντὸς τοῦ περὶ τὸ ἱερὸν τρυφάκτου καὶ περιβόλου. ὃς δ' ἂν ληφθῇ, ἑαυτῷ αἴτιος ἔσται διὰ τὸ ἑξακολουθεῖν θάνατον, photographische Reproduktion bei Stade Geschichte des Volkes Israel II 268. An den Wänden der den Frauenvorhof umgebenden Säulenhalle sollen die Opferstöcke mit ihren trompetenartigen Oeffnungen, חֲשׁוֹפָרוֹת, gestanden haben, von denen die ganze Halle den Namen γαζοφυλάκιον gehabt zu haben scheint: 12 41 Jo 8 20 Josephus Ant. XIX 6, 1 s. Strack-Billerbeck II 37 ff. Von den Toren zum Frauenvorhof (i)



12 Zeit war, hinaus nach Bethania mit den Zwölfen. § 56b Und am
13 anderen Morgen, als sie von Bethania aufbrachen, hungerte ihn. Da sah er von weitem einen Feigenbaum mit Blättern und ging hin, ob er etwas daran fände. Und wie er zu ihm kam, fand er nur Blätter
14 — denn es war nicht die Zeit für Feigen — und nahm das Wort und sprach zu ihm: In Ewigkeit soll nie mehr jemand von dir Frucht
15 essen! Und seine Jünger hörten es. § 57 Und sie kamen nach Jerusalem. Und er betrat den Tempel und machte sich daran, die Verkäufer und Käufer im Tempel hinauszutreiben und stieß die Tische
16 der Wechsler und die Sitze der Taubenverkäufer um und litt nicht,
17 daß jemand ein Gefäß durch den Tempel trüge. Und er lehrte (dabei)

---

ist das große östliche das „schöne“ Act 3 2. Das Ganze umgab der einige Stufen (e) tiefer gelegene äußere Vorhof oder Vorhof der Heiden, der ebenfalls von Säulenhallen (b) umschlossen war: im Süden von der „königlichen“ mit vier Reihen korinthischer Säulen, an den drei andern Seiten mit Doppelreihen von Säulen (die Osthalle ist die στοὰ τοῦ Σολομῶνος Jo 10 23 Act 3 11 5 12). In diesem Vorhof befand sich der Tempelmarkt, eine im Alten Testament nicht erwähnte, nachexilische Einrichtung, getroffen wohl im Interesse der auswärtigen Festbesucher, die hier ihre Opfergaben kaufen konnten, statt sie von weither mitzubringen, vgl. noch zu 11 15. Der Markt stand unter dem Schutz der Hierarchen; ob er in rabbinischen Schriften geradezu als חַנְיוֹת בְּנֵי חָנָן (= Läden der Familie Hannas) bezeichnet wird, ist sehr fraglich, vgl. Strack-Billerbeck I 856. In den Säulenhallen des äußeren Vorhofes hielt man Lehrvorträge ab, vgl. Lc 2 46 und Schürer II 386. Weiteres, zumeist nach Angaben des Josephus und des Mischnatraktats Middoth, bei Schürer, vgl. Register unter „Tempel“ usw.

Das καὶ περιβλεψάμενος πάντα braucht nicht notwendig die Fremdheit Jesu an diesem Ort zu bezeichnen; ὀψὲ (oder ὀψίας) ἤδη οὔσης τῆς ὥρας: s. Blaß § 241, 3. **12—14** Die Verfluchung des Feigenbaums (Schluß s. § 58) ist nicht nur als das einzige Wunder Jesu in Jerusalem auffällig, sondern auch, weil es schwer hält, Jesu Handeln zu begreifen. Wenn der hungernde Jesus an diesem Feigenbaum Früchte sucht, obwohl der Jahreszeit nach keine daran sein konnten (so nur Mc, Mt streicht zwar diesen anstößigen Punkt, setzt aber doch die Erzählung in dieselbe Zeit — aber vielleicht ist der Satz bei Mc eine irrige Glosse?), so sucht er Befriedigung für seinen Hunger in einer unmöglichen Art, und es fehlt die Motivierung des Fluches. Eine solche wäre selbst dann kaum vorhanden, wenn gerade dieser Baum durch seinen Blätterschmuck dem allgemeinen καιρὸς τῶν σύκων vorangeeilt zu sein schien, und schon Früchte erwarten ließ (vgl. dazu Strack-Billerbeck I 856, freilich auch Erubin 54a *wie ein Mensch bei einem Feigenbaum zu jeder Zeit, wo er ihn berührt, Feigen findet, so findet er auch in den Worten der Thora zu jeder Zeit ... den Duft der Weisheit*), nämlich die Frühfeigen, Bokkoren; die Sommerfeigen, Kermusen, kommen erst später, und um überwinterte Feigen kann es sich kaum handeln. Jesus kann auch weder das Suchen nach Feigen vorgegeben, noch den Fluch über den Baum ausgesprochen haben, weil er Jerusalem damit meinte (so Zahn und Wohlenberg, ähnlich Catene 392), noch endlich den Fluch nur symbolisch gemeint haben (so BWeiß, aber der Baum verdorrt tatsächlich v. 21, und Jesus faßt dies bei Mc als Gebetserhörung v. 22 f.). Also wird der Erzählung nicht ein historischer Bericht über ein Naturwunder oder allenfalls eine gehandelte Parabel („eine im drastischen Bilde sich vollziehende Weissagung

auf das Gottesgericht der Zerstörung Jerusalems") zu Grunde liegen, sondern eine in der Ueberlieferung, nach der Zerstörung Jerusalems, in Geschichte umgesetzte Gleichnisrede nach Art von Hos 9 10. 16 Micha 7 1 und der gerade Jesu selbst zugeschriebenen von Lc 13 6 ff., die Lc unserer Fassung ja auch vorzieht. ESchwartz in der Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 5, 80 ff. vermutet unter Heranziehung von 13 28 f. ein Αἴτιον: es hätte einen bekannten verdorrten Feigenbaum bei Jerusalem gegeben, von dem die christliche Sage etwa erzählte, Jesus habe ihn verflucht, aber vor der Parusie werde er wieder ausschlagen, vgl. Wellhausen zu Mt 24 32 ff. Gegen beide EdMeyer I 185. Die von Fiebig Jüdische Wundergeschichten 31 beigebrachte Parallele hat nur entfernte Aehnlichkeit; die Etymologie von Bethphage = Feigenhaus spielt auch wohl keine Rolle. **13** ἦλθεν .. καὶ ἐλθὼν ... εὗρεν: umständlich wie 14 12 16 1. ὁ τῶν σύκων καιρός ist Zeitangabe auch bei Athenaeus II 65ᵇ, Paralip. Jeremiae V, 31 οὐκ ἐφάνη ἡ αὔξησις τῶν γεννημάτων· ἴδε καὶ τὰ σῦκα ὅτι ὁ καιρὸς αὐτῶν οὐκ ἔστι ... νησσάν und vgl. zu 13 28. **15—19** Die Tempelreinigung, die Mt Lc direkt an den Einzug anschließen, während Mc sie auf den zweiten Tag verlegt, steht Jo 2 13 ff. am Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Die Auskunft, daß zwei Tempelreinigungen vorgekommen seien (z. B. Catene 169 und noch bei Plummer Wohlenberg), ist keine. Berichtete aber Jo ἀκριβέστερον (Catene 394), so würde die starke Demonstration sich bei ihm einfach im Sande verlaufen haben, während nach den Synoptikern Einzug und Tempelreinigung mit ihrem „unverkennbaren Messiasanspruch" (EdMeyer I 163) passender dicht vor der Anklage auf Blasphemie und Prätendententum untergebracht scheinen. In der älteren Ueberlieferung hatte aber vermutlich „diese Jerusalemgeschichte keine zeitliche Fixierung" KLSchmidt. Wenn man von § 57 redaktionelle Zutaten wie v. 15ᵃ und 18 f. abtrennt (18 bereitet auf die Leidensgeschichte vor, 19 bereitet das Verständnis von 20 vor, falls 19 nicht mit Blaß überhaupt zu § 58 zu ziehen ist), so bleibt eine Tat Jesu 15 f., die durch ein an das Alte Testament angelehntes Wort erläutert wird. Ob die Szene ganz aus alttestamentlichen Stellen wie Mal 3 1 Zach 14 21, auch Hos 9 15 entstanden sein kann, erwägt Loisy, nachdem schon Volkmar sie für eine dichterische Darstellung der Wahrheit erklärt hatte, daß Jesus „weltgeschichtlich" den Tempel gereinigt hat. **15** καὶ ἔρχονται (+ πάλιν it^{var} vgl. KLSchmidt 275): s. zu v. 11; ἤρξατο ἐκβάλλειν (Lc) = ἐξέβαλεν (Mt). κολλυβιστής, von den Attizisten verpönt, abgeleitet von dem semitischen Fremdwort κόλλυβος = „kleine Münze" Aristophanes Pax 1200 und besonders = „Aufgeld"; die Analogie von κερματιστής Jo 2 14 spricht aber für die Ableitung von „kleine Münze". Die Wechsler waren hier, wo mit den Festgästen die Münzen aus aller Herren Länder zusammenströmten (Jo 12 20 Act 2 5), wohl an ihrem Platze. Nicht nur überhaupt um des ἀγοράζειν und πωλεῖν willen, sondern vielleicht besonders um die Entrichtung der Tempelsteuer, Ex 30 13 ff. Mt 17 24, in althebräischer oder tyrischer Währung zu ermöglichen, Schürer II 315. Von ihren Wechslertischen hießen sie sonst noch τραπεζιται Mt 25 27 = Lc 19 22. τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστεράς (das Armenopfer für die Reinigung von Frauen, Aussätzigen usw. vgl. Lev 12 8 14 22 15 14. 29) κατέστρεψεν (om D syr^{s}): daß die „unschuldigen Tiere" dabei doch geschont wurden, setzt Wohlenberg voraus. **16** nur Mc, vgl. Josephus c. Apion. II 7 *denique ne uas quidem aliquod portari licet in templum.* Es gehörte zur strengen Heilighaltung des Tempels, den Vorhof nicht als abkürzenden Durchgangsweg zu profanen Zwecken zu benutzen, vgl. Berachoth IX 5 *man mache ihn* (den Tempelberg) *nicht zu einem Richtweg* usw.; ähnliche Vorschriften dann auch für Synagogen, bei Strack-Billerbeck II 27. **17** Als begleitende διδαχή dieser Tat gibt Mc nur eine Ver-

und sprach zu ihnen: Steht nicht geschrieben »mein Haus soll allen
Völkern ein Bethaus heißen«? ihr aber habt es zu einer »Räuberhöhle«
18 gemacht. Und die Hohenpriester und Schriftgelehrten hörten davon
und suchten, wie sie ihn verderben könnten; denn sie fürchteten ihn,
19 denn die ganze Menge war hingerissen von seiner Lehre. Und wenn
20 es spät wurde, pflegten sie aus der Stadt hinauszugehn. § 58 Und
als sie am Morgen (darauf) vorbeikamen, sahen sie den Feigenbaum
21 verdorrt von der Wurzel aus. Und Petrus erinnerte sich und sagte zu
ihm: Rabbi, der Feigenbaum, den du verflucht hast, steht verdorrt da.
22 Da antwortete Jesus und sprach zu ihnen: Habt Glauben an Gott!
23 Amen ich sage euch, wer zu dem Berge da spräche: erhebe dich und
stürze dich in den See, und in seinem Herzen nicht zweifelte, sondern
glaubte, daß was er sagt geschehen muß, dem würde es werden.
24 Darum sage ich euch: alles, um was ihr betet und bittet, glaubt nur,
25 daß ihr es empfangen habt, und es wird euch werden. Und wenn
ihr steht und betet, so vergebt, wenn ihr etwas gegen jemand habt,
damit auch euer Vater im Himmel euch eure Uebertretungen vergebe.
27 § 59 Und sie kamen wieder nach Jerusalem. Und wie er im
Tempel herumging, traten die Hohenpriester und die Schriftgelehrten
28 und die Aeltesten zu ihm und sagten zu ihm: Kraft welcher Vollmacht
tust du das? oder (vielmehr) wer hat dir diese Vollmacht gegeben,

---

koppelung von zwei alttestamentlichen Zitaten. Die erste Stelle, Is 56 7, wird ganz nur von Mc zitiert, während bei Mt Lc das neben προσευχῆς unbetonte πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν fehlt (gehört bei Mc wohl als dat. zum pass., anders bei Is) — vielleicht, weil nach Zerstörung des Tempels die Weissagung π. τ. ἔ. nicht mehr eintreffen konnte. In προσευχῆς ist die Gottesverehrung überhaupt betont, nicht der Gegensatz zum Opferkult. Diese Gottesverehrung war nicht etwa physisch, durch den Lärm des Marktes, unmöglich gemacht; wohl aber ist die Würde des Hauses durch das Treiben angetastet. Diese Profanation bezeichnet der Ausdruck σπήλαιον λῃστῶν, d. h. Sammelplatz von Verbrechern, aus Jer 7 11, der nicht gerade auf übervorteilende Händler zu gehen braucht, auch nicht den an der Grundstelle möglichen (s. Jer 7 10) Sinn besitzt: „die schützende Burg der Räuber, auf die sie sich verlassen“; Jo hat abschwächend οἶκος ἐμπορίου. **18** Die Sanhedristen empfinden den Angriff. ἐφοβοῦντο γὰρ αὐτόν: daher wollten sie ihn verderben? oder: daher mußten sie erst eine Art finden, ihm beizukommen? oder γάρ ist einfach Adversativpartikel? **19** καὶ ὅταν ὀψὲ ἐγένετο (iterativ Blaß § 367) ἐξεπορεύοντο (ἐξεπορεύετο S^cD, vorgezogen von Nestle-Dobschütz Einführung 7) ἔξω τῆς πόλεως: wie ein großer Teil der Festpilger. Mt 21 17 nennt hier ebenfalls Bethania, Lc 21 37 (vgl. Jo 18 1) den Oelberg als Ort, wo Jesus zu übernachten pflegte. **20—26** An die Verdorrung des Feigenbaums, die schnelle Erfüllung des Fluchwortes v. 14, knüpft Mc (Mt, nicht Lc) ein Schulgespräch über die Wundermacht des Glaubens und die Erhörlichkeit des Gebets, das aus ursprünglich einzeln überlieferten Sprüchen mühsam zusammengesetzt erscheint. **21** ἀναμνησθεὶς ὁ Πέτρος wie 14 72; nach Mt sind es οἱ μαθηταί, und auch Mc v. 22 antwortet Jesus αὐτοῖς, nicht Petrus allein. **22** Selbständiger Spruch, oder nur Ueberleitung (= um solche Wirkung zu erzielen, braucht ihr Glauben)? ἔχετε: εἰ ἔχετε

SD it^{var} syr^{s}, was Wohlenberg gegen Mt (ἐὰν) als direkte Frage auffassen will (Blaß § 440, 3). θεοῦ gen. obj. bei πίστις, vgl. Rm 3 22. 26 Gal 2 16 Act 3 16. **23** Der Spruch, der auch sonst überliefert ist (Mt 17 20 = Lc 17 6) bietet eine hyperbolische (anders Hieronymus: *latrant contra nos gentilium canes . . asserentes apostolos non habuisse fidem, quia montes transferre non potuerint*) Veranschaulichung des πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι 9 23. Die Wendung ist bei den Rabbinen sprichwörtlich (Strack-Billerbeck I 759) und kehrt I Cor 13 2 wieder. Nach dem gegenwärtigen Zusammenhang müßte τὸ ορος τοῦτο etwa auf den Oelberg (vgl. Zach 14 4) und θάλασσα auf das Tote Meer gehn. Gehört das Wort nach Galiläa, so ist der See der von Genezareth. διακρίνεσθαι als Gegensatz zu πιστεύειν erst vom Neuen Testament ab nachweisbar. v. **24** („eine Erweiterung des Wortes Mt 7 7" Wendling) handelt, wie 25 f., nicht mehr vom Wundertun, sondern vom rechten Beten, wozu in § 56 kein Anlaß liegt. Verknüpfung mit διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, falls dies nicht einfache Aufreihungsformel (Bultmann): weil nur Glaube den Erfolg verbürgt, muß alles erfolgreiche Gebet und Bitten in dem Glauben geschehn, daß man den Gegenstand der Bitte bereits erhalten hat (die beste Lesart ἐλάβετε stärkerer Ausdruck für die Gewißheit des Zukünftigen als γίνεται v. 23, oder wie Mt 6 8 zu erklären). Zweifellos sind diese Worte nicht zur Beförderung von θαυματουργία κενή (Catene 395) gemeint, andererseits wollen sie auch nicht das Sichbeugen unter Gottes Willen aufheben. **25** Dieser Spruch führt vollends von dem Ausgangspunkt ab, wenn auch Wohlenberg Zusammenhang erzwingen will (für den nicht in Vergebungsgesinnung Bittenden werde sein bergeversetzender Glaube verderblich sein). Außer der allgemeinen Forderung des Glaubens gibt es im besonderen Fall noch eine Voraussetzung für die Erhörung des Gebets, nämlich wer für sich Vergebung erlangen will, muß selbst zuvor vergeben. Das Wort berührt sich mit Mt (5 23 f. 6 12) 6 14, nach EdMeyer I 116 der „Grundformel, aus der sich das Vaterunser entwickelt hat". Da nun obendrein hinter Mt 21 22 (= Mc 11 24) etwas Mc 11 25 f. entsprechendes nicht gefunden wird, und der Sprachgebrauch von Mc 11 25 f. dem Matthäus gehört (ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς und παράπτωμα), so ist anzunehmen, daß die Verse 25 und 26 (εἰ δὲ ὑμεῖς οὐκ ἀφίετε, οὐδὲ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν steht nur in AD it^{var}) aus Mt 6 14 f. nachträglich hier eindrangen. ὅταν στήκετε: zu στήκω s. Blaß § 73, zur Konstruktion § 382, 4. Stehend zu beten ist das Gewöhnliche vgl. I Regn 1 26 III Regn 8 14. 22 Mt 6 5 Lc 18 11 Strack-Billerbeck II 28. **27–33** Das erste jerusalemische Streitgespräch aus einer längeren Reihe (oder Sammlung, vgl. Albertz) von solchen scheint bei Mc über § 58 hinweg im Zusammenhang mit der Tempelreinigung zu stehen (s. zu 27 f.), Bultmann will das alte palästinensische Apophthegma auf 28—30 beschränken: die auch nach EdMeyer I 83 „gewiß authentische" Gegenfrage 30 enthielt für solche, die die göttliche ἐξουσία des Täufers nicht bezweifelten, schon die ganze Antwort. „Das Zwischengespräch und die eingeschobene fingierte Alternative" (Albertz) wären christlicher (hellenistischer?) Zuwachs von der Auffassung aus, daß die Hierarchen dem Täufer nicht „geglaubt" hätten. **27** f. ἔρχονται: ἔρχεται D it^{var} syr^{s} vgl. KLSchmidt 276. Das ταῦτα ποιεῖν v. 28 f. 33 (s. zu 5 32) bezieht Mc wohl ebenso wie Jo (2 18 in einer sonst ganz verschiedenen Diskussion) auf τὸ ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράζοντας (Euthymius); denn auf ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος d. h. darauf, daß Jesus in den Säulenhallen des Tempelvorhofs (vgl. zu 11 11) wandelt (nach Mt Lc „lehrt"), kann es nicht gehn (Wohlenberg bezieht es auf die ganze Wunder- und Lehrtätigkeit Jesu). Es scheint also vorausgesetzt, daß das Synedrium, dem durch den στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ Act 4 1 die Tempel-

29 das zu tun? Jesus aber sprach zu ihnen: Ich will euch (vorher) eine
Frage stellen, und ihr sollt mir antworten; und (dann) will ich euch
30 antworten, kraft welcher Vollmacht ich das tue. War die Taufe des
31 Johannes vom Himmel oder von Menschen? antwortet mir! Da über-
legten sie bei sich: Wenn wir sagen: vom Himmel, so wird er sagen:
32 warum habt ihr ihm denn nicht Glauben geschenkt? Oder sollen wir
sagen: von Menschen? Da hatten sie (zu viel) Furcht vor der Menge,
denn alle hielten dafür, daß Johannes wirklich ein Prophet gewesen
33 sei. Und sie antworteten Jesu: Wir wissen es nicht. Da sprach Jesus
zu ihnen: Dann sage ich euch auch nicht, kraft welcher Vollmacht
12 ich das tue. § **60** Und er machte sich daran, zu ihnen in Gleich-
nisform zu reden: Jemand »pflanzte einen Weinberg und machte einen
»Zaun darum und grub eine Kelter und baute einen Turm« und ver-
2 pachtete ihn an Bauern und ging außer Landes. Und er sandte zu

---

polizei zustand, Jesus etwa durch eine Abordnung wegen der Tempelreinigung zur Rede stellt. Die Doppelfrage nach dem beanspruchten Recht oder dem Auftraggeber, will vielleicht eine Antwort erzielen, die der Absicht v. 18 entspricht: über das Verfahren gegen einen „Gelehrten, der sich gegen den (obersten) Gerichtshof auflehnt“ s. Strack-Billerbeck I 860. **29** Aber Jesus antwortet nach rabbinischer Sitte (vgl. Bultmann 22 Strack-Billerbeck I 861) wie 10 3 mit einer Gegenfrage, was die Lesart κἀγώ SAD it^{var} syrr Mt Lc noch deutlicher erscheinen läßt. Den Wahrheitssinn oder die Fassungskraft der Gegner will Jesus dabei nicht prüfen. ἕνα λόγον kaum im Gegensatz zu der doppelten Frage, sondern wohl = τινα s. zu 5 22, allenfalls = eine alles entscheidende Frage. Der Imperativ καὶ ἀποκρίθητέ μοι bildet zusammen mit dem Futurum vorher einen kondizionalen Vordersatz, Baljons Vermutung κἂν ἀποκριθῆτέ μοι ist unnötig. **30** Einen menschlichen Auftraggeber kann Jesus nicht namhaft machen. Aber er ist dabei in derselben Lage wie sein Vorgänger Johannes; denn dessen auffälligstes Handeln, die Taufe, war doch auch nicht von Menschen autorisiert, sondern von Gott: τὸ γὰρ ἐξ οὐρανοῦ λέγων τὸ ἐκ θεοῦ δεδήλωκεν Catene 397. Diese rabbinische Umschreibung (vgl. Exkurs zu Mt 5 3) legt Mc hier (10 21? vgl. auch 14 62) Jesu in den Mund, während Gamaliel Act 5 30 ἐκ θεοῦ sagt, vgl. Bousset Religion^2 360 f. Strack-Billerbeck I 862. **31** Die Frage, wie die Gegner hierüber denken, setzt diese in größte Verlegenheit. πρὸς ἑαυτούς könnte wie 9 10 12 7 = πρὸς ἀλλήλους (so 4 41 8 16 9 34 15 31) sein vgl. Lc, aber auch ein inneres Ueberlegen = ἐν ἑαυτοῖς Mt (vgl. Mc 2 8 6 51); über 14 4 16 3 ist erst recht keine Sicherheit zu erlangen διὰ τί οὖν κτλ.: sie reflektieren gar nicht darauf, daß Jesus hätte antworten können: ebenso ist auch mein Tun ἐξ οὐρανοῦ. Das οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ meint nicht: warum habt ihr seiner Weissagung mich betreffend nicht geglaubt (z. B. Catene 172, und so wieder Wohlenberg), sondern etwa *quare ergo non baptizati estis ab Joanne* Hieronymus. **32** Die Furcht (ἐφοβοῦντο mit Rückfall aus der Rede ins Erzählen Blaß § 470, 3) hat Lc drastisch als die vor der Steinigung bezeichnet, vgl. Jo 8 59. εἶχον (ᾔδεισαν D it^{var}) τὸν Ἰ. ὅτι vielleicht Latinismus s. Blaß § 397, 2. ὄντως gehört logisch in den ὅτι-Satz und ist nur mit τὸν Ἰωάνην als betont in den Hauptsatz gezogen. ἦν offenbar plusquamperfektisch, vgl. Blaß § 330, 1, anders möglicherweise Mt Lc. **33** οὐκ οἴδαμεν: Donatus zu Terenz Ennuch. V 5 11 *perturbatur, nec negare potuit*

nec consentire volebat, et ideo quasi defensionis loco dixit: nescio. Mit dem Eingeständnis ihres Verzichts ist auch Jesus von der eingegangenen Verpflichtung befreit. οὐκ εἶπεν οὐκ οἶδα, ἀλλ' οὐ λέγω Catene 398. **XII 1–12** Nach 11 33 kann man nur das Auseinandergehn der Unterredner und das Auftauchen neuer Gegner (12 13) erwarten. Statt dessen schiebt sich zwischen die beiden Streitgespräche § 59 und 61, in denen Jesus größte Zurückhaltung beobachtet, von seiner Seite ein ganz unverhüllter Angriff ἐν παραβολαῖς auf die Hierarchen, denen der künftige Messiasmord, die Strafe dafür und der endliche Umschwung der Dinge geweissagt wird. Und zwar handelt es sich in v. 1–9 um eine ausgesprochene Allegorie („denn nur als solche ist der dargestellte Vorgang sinnvoll" Bultmann), in v. 10 f. um eine ursprünglich von ihr vielleicht unabhängige Schriftverwendung. Beide aber sind inhaltlich eher aus urchristlicher antijüdischer Polemik (vgl. Act 2 23 f. 3 15. 4 10 f. 5 30 f. usw., andrerseits Act 4 11 I Petr 2 4. 6 f.) wie als Aeußerung Jesu begreiflich (so z. B. auch Bousset Kyrios Christos 50 f., Clemen 76). Es fragt sich, ob zu dieser „Gemeindebildung" wenigstens echte Jesusworte benutzt worden sind, vgl. besonders Jülicher Gleichnisreden Jesu 2, 385—406 EdMeyer I 167. **1** αὐτοῖς: zu den 11 27 Genannten. ἐν παραβολαῖς: nicht als ob zwei Parabeln folgen — dagegen vgl. v. 12, auch ist v. 10 f. nur ein Zitat — sondern: der Plural soll die Gleichnis f o r m der Rede bezeichnen, wie 3 23. oder Mc verrät das Bewußtsein aus einer reicheren Ueberlieferung nur ein Stück zu bieten. In engem Anschluß an Is 5 1 f. wird zunächst geschildert, wie jemand sich nach allen Regeln der Kunst einen Weinberg anlegt: als Sicherung gegen Mensch und Tier gibt er ihm einen Zaun, vgl. Ps 79 13 f. Homer Σ 564; er gräbt ihm ein ὑπολήνιον = ληνόν Mt, d. h. wohl einen tiefen und vor (προλήνιον Is) der Traubenpresse in den Fels gehauenen Behälter zur Aufnahme des Saftes; er baut einen Wachtturm, wie man solche noch heute in Palästina antrifft (vgl. Strack-Billerbeck I 868; kaum πύργος = „Wirtschaftsgebäude" wie im Neugriechischen, vgl. *torre*). Diese Einzelheiten sind „nur dichterische Ausmalung" und nicht auszudeuten, etwa wie bei Theophylakt: φραγμὸς δὲ ὁ νόμος ... πύργος δὲ ὁ ναός. Es folgt καὶ ἐξέδετο (= ἐξέδοτο D s. Blaß § 94, 1) κτλ.: daß ein Besitzer seinen Weinberg auf ein Jahr, auf Lebenszeit oder noch darüber hinaus an Kolonen gegen jährliche Abführung eines Bruchteils der Ernte „ausgibt", scheint in Palästina durchaus Brauch gewesen zu sein, s. Deißmann Licht vom Osten 25 und dazu aus einem ägyptischen Vertrag die Verpflichtung παρασχεῖν τὸ ἥμισυ μέρος τῶν καρπῶν ἐν τῷ δέοντι καιρῷ ἀνυπερθέτως P. Oxy. 913, 19. ἀμπελών spätgriechisch; das Bild paßt nicht nur in das Weinland Gen 49 11 Dt 8 8 28 30. 39, sondern ist auch für das Volk Israel ganz gebräuchlich, vgl. Ps 80 8 f. Jer 2 21 Tanchuma 151ᵃ: *die Sache kann verglichen werden mit einem König, der einen Weinberg besaß. Und der hatte drei Widersacher. Was taten sie? Einer hieb die Kämme ab, der zweite schnitt die Trauben ab, der dritte riß die Rebstöcke aus. Jener König ist der König der Könige, der Hochgelobte, der Weinberg des Herrn ist das Haus Israel, die drei Feinde sind der Pharao, Nebukadnezar und Haman.* γεωργός kann im Gegensatz zu ἀμπελουργός stehn wie Jer 52 16, umfaßt ihn hier aber mit vgl. Gen 9 20. καὶ ἀπεδήμησεν: bringt einen nicht unbedingt nötigen Zug zu dem Pachtverhältnis hinzu. Im Echtheitsfall würde er begründen, weshalb der Besitzer nicht selbst die Pacht einzieht; eine Allegorie scheint hier noch nicht beabsichtigt, doch vgl. Origenes in Mt tom. XVII 6: ἀποδημία τοῦ δεσπότου, ὅτε κύριος ὁ συνὼν αὐτοῖς ἐν νεφέλῃ ἡμέρας καὶ στύλῳ νυκτός, ἕως αὐτοὺς καταφυτεύσει εἰσαγαγὼν εἰς ὄρος ἅγιον αὐτοῦ . ., οὐκέτι οὕτως αὐτοῖς ἐπεφαίνετο. Oder stammt der Zug aus 13 34? **2** τῷ καιρῷ

den Bauern einen Knecht, als es Zeit war, um (seinen Teil) von der
3 Frucht des Weinbergs von den Bauern zu erhalten; und sie nahmen
ihn und schlugen ihn und sandten ihn mit leeren Händen zurück.
4 Und wieder sandte er zu ihnen einen andern Knecht; auch den miß-
5 handelten und beschimpften sie. Und (wieder) einen anderen sandte
er, und den töteten sie. Und noch viele andere; die einen schlugen
6 sie, die anderen töteten sie. (Da) hatte er (nur) noch einen einzigen
und geliebten Sohn; den sandte er zuletzt zu ihnen, denn er dachte:
7 vor meinem Sohn werden sie sich (doch) scheuen. Die Bauern aber
sprachen unter sich: dies ist der Erbe; kommt, wir wollen ihn töten,
8 und unser wird das Erbe sein. Und sie nahmen ihn und töteten ihn
9 und warfen ihn aus dem Weinberg. Was wird der Besitzer des Wein-
bergs tun? Er wird kommen und die Bauern umbringen und den
10 Weinberg an andere vergeben. Habt ihr auch diese Schriftstelle nicht
gelesen: »der Stein, den die Bauleute verworfen hatten, der ist zum
11 »Eckstein geworden, von dem Herrn her ist dies geschehen und wun-
12 »derbar ist es in unsern Augen«? Und sie suchten ihn festzunehmen,
und fürchteten (nur) die Menge; denn sie merkten, daß er das Gleichnis
mit Bezug auf sie gesprochen hatte. Und sie ließen ihn und gingen

---

d. h. τῶν καρπῶν Mt; nach Lev 19 23—25 wäre das erst im fünften Jahr. Die ausgesandten δοῦλοι muß man um so eher auf die Propheten deuten, als der Titel δοῦλος κυρίου außer z. B. von Mose Jos 14 7 usw., Josua Jos 24 29 und David II Regn 3 18 7 5 ff. besonders auch von Propheten gebraucht wird: Amos 3 7 Zach 1 6 Jer 7 25 25 4. ἀπὸ τῶν καρπῶν (konstruiert wie 6 43?): d. h. nur einen Teil, die Pacht in Naturalabgabe: Trauben, und was sonst noch in dem Weinberg gewachsen war. παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ: δώσουσιν αὐτῷ D it syr^{s}. **3** Die Begriffe aus v. 2 λαβόντες . . ἀπέστειλαν kehren wohl nur zufällig wieder. **4** Für das mehrfache Senden von Knechten würde die Erntezeit e i n e s Jahres wohl nicht ausreichen; aber es werden überhaupt keine Zeitangaben gemacht. ἐκεφαλίωσαν SB ein ganz regelrecht von κεφάλιον abgeleitetes Hapaxlegomenon, das, wenn es bedeuten könnte *in capite vulnerauerunt* (vulg) dem Fortschritt von δέρω v. 3 zu ἀποκτείνω v. 5 entsprechen würde, dagegen vgl. Allen z. St. ἐκεφαλαίωσαν AD wäre „summarisch behandeln", von Konjekturen ist noch die beste ἐκολάφισαν (vgl. 14 65). **5**^{b} καὶ πολλοὺς ἄλλους (sc. etwa ἐκάκωσαν) κτλ.: unterbricht die Konstruktion und stört den Aufbau (Dreizahl), ist also wohl schon bei Mc Einschiebsel (das bei Lc fehlt, doch vgl. Mt 21 36); die Beziehung auf das fortgesetzte Freveln gegen die Propheten schien ohne dies vielleicht noch nicht deutlich genug: vgl. III Regn 18 13 22 27 II Par 24 20 f. 36 15 f. Esra B 19 26 Jer 44 15, auch Hebr 11 32 ff. **6** Daß der Herr nach den ersten Mißerfolgen schließlich noch seinen Sohn sendet, fällt auf, ebenso die Motiverung ἐντραπήσονται κτλ. (falsch οὐχ ὡς ἀγνοοῦντος τὸ ἀποβησόμενον τοῦ πέμποντος Catene 399). ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν (auch Lc, Mt nur υἱὸν αὐτοῦ): man könnte hinter εἶχεν interpungieren, aber ἕνα und ἀγαπητόν können auch eine zweifache, das Gleiche aussagende Bestimmung zu υἱός sein; ἀγαπητός = μονογενής s. zu 1 11 9 7 (Jud 11 34 A μονογενὴς ἀγαπητή). Viele Sklaven, ein einziger Sohn und Erbe, der zum Schluß kommt, ist der Standpunkt jedenfalls der apostolischen Verkündigung Gal 4 4 Hebr 1 1 f.

9 26. **7** ἐκεῖνοι, nur Mc, vielleicht vorweisendes Pronomen nach aramäischer Sitte; πρὸς ἑαυτούς hier wohl = πρὸς ἀλλήλους Lc, nicht = ἐν ἑαυτοῖς Mt. δεῦτε (Blaß § 364, 1. 2) ἀποκτείνωμεν αὐτόν καὶ κτλ.: wie Gen 37 20. Mehr als Töten (v. 5) können die Mörder nicht, aber das Objekt ist jetzt der Sohn, und das Motiv wird genannt. Doch ist die Logik des καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κ. eigentümlich: rechnen die Pächter gar nicht mit der Reaktion des eigentlichen Besitzers (anders Strack-Billerbeck I 871)? **8** Hier sind es die Hierarchen selbst, die das Töten besorgen, s. zu 15 15. καὶ ἐξέβαλον κτλ.: Mc meint doch wohl, daß er, d. h. der Leichnam (vgl. 15 46), hinausgeworfen wird und dort unbegraben liegen bleibt: ἐκβάλλω bei Mc sonst freilich nur vom „Forttreiben" einer Person, aber vgl. z. B. Plato Legg X 909^{c} ἀποθανόντα δὲ ἐκβάλλειν ἔξω τῶν ὁρίων ἄταφον, Juvencus III 732 *obtruncant iaciuntque foras trans saepta cadauer:* „das ist das non plus ultra von Schändung einer Respektsperson, daß man ihn totschlägt und selbst seinem Leichnam noch die einfachsten Ehren versagt" (Jülicher). Wenn Mt Lc ihn erst hinausgeworfen und dann draußen getötet werden lassen, so scheint das eine weitere Annäherung der παραβολή an die Leidensgeschichte und ihre typologische Verwertung zu sein, vgl. Jo 19 17 Hebr 13 12 f. **9** f. Die rhetorische Frage mit der selbst gegebenen Antwort wie Is 5 4 f. Bei Mt ist die Antwort den Zuhörern in den Mund gelegt, die so in künstlicherer Weise ἄκοντες προφητεύουσι καὶ αὐτοὶ τὸ μέλλον (Euthymius); bei Lc rufen sie wenigstens zum Schluß μὴ γένοιτο. Das κύριος wie Lc 19 33 = „Besitzer", semitisch wie griechisch. Ob ein beliebiger Weinbergsbesitzer seine Pächter töten kann, ist die Frage; hier scheint doch wohl die Deutung auf Gott durch. ἄλλοις (+ οἵτινες ἀποδώσουσιν αὐτῷ τοὺς καρποὺς ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν Mt) heißt in dem jetzigen Zusammenhang: anderen Leitern des Volkes, so daß dieses selbst noch der ἀμπελών bleibt und nicht verworfen wird. Loisy schließt aus der Kürze der Drohung, daß Jerusalem zur Zeit der Konzeption dieser Erzählung noch nicht zerstört war. Die Drohrede ist hiermit (v. 9) völlig abgeschlossen. v. **10** f. bringen nämlich nicht etwa ein zweites Bild für dieselbe Sache, sondern die ganz neue Ausführung: „und dieser schmählich verworfene Sohn (= Stein) wird glänzend restituiert werden" (Jülicher). Das erscheint wie ein Nachtrag des Erzählers, der über das weitere Geschick des Sohnes eine Aussage machen will und deshalb jetzt das Bild vom Weinberg fallen lassen muß, um die der urchristlichen Mission geläufige, auch von späteren Juden als messianisch angesehene (vgl. Schoettgen I 173) Stelle aus Ps 117 zu benutzen. Freilich ist der Hinweis auf eine Schriftstelle zum Abschluß an sich keineswegs unerhört, vgl. Fiebig Die Gleichnisreden Jesu 78. οὐδέ (die Stelle ist so bekannt, daß ihr Nichtkennen unmöglich scheint) τὴν γραφὴν ταύτην (γραφή kann auch im sing. das einzelne Schriftwort bezeichnen vgl. τὸ γεγραμμένον τοῦτο Lc) ἀνέγνωτε: direktes Anreden der Sanhedristen. λιθον (attractio inversa vgl. Blaß § 295, auch klassisch) κτλ.: genaues Zitat nach LXX, die hier freilich mit dem Hebräer übereinstimmt, = Ps 117 22 f.; aus demselben Psalm war in 11 9 der 18. Vers zitiert. An der Grundstelle ist unter dem Eckstein das Volk Israel (vgl. Ps 117 2) zu verstehn, das von den Weltreichen beiseite geschoben, doch seinen Ehrenplatz wieder erlangt. **11** αὕτη ist wie I Regn 4 7 Ps 118 50 u. ö. (anders Is 28 29, wo LXX ταῦτα = hebr. זאת) ein Hebraismus schon der LXX (Blaß § 138). Beziehung auf κ. γωνίας, dem auch im Hebr. ein femin. entspricht, wäre verkehrt; nicht der Eckstein selbst, sondern der Umschwung ist das Wunderbare. Die christliche Deutung: μετὰ θάνατον ζῶν φαίνεται Χριστός Catene 400. **12** Redaktioneller Abschluß, der auf die Passion hinweist? ἐζήτουν (sc. οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ ἀρχιερεῖς Lc) κτλ.: wie 11 18. καὶ

13 davon. § **61** Und sie sandten einige von den Pharisäern und von
14 den Herodianern zu ihm, um ihn durch ein Wort zu fangen. Und sie kamen und sagten zu ihm: Meister, wir wissen, daß du wahrhaftig bist und auf niemand Rücksicht nimmst, denn du siehst die Person nicht an, sondern lehrst der Wahrheit gemäß den Weg Gottes — ist es erlaubt Caesar Kopfsteuer zu geben oder nicht? sollen wir sie
15 geben oder nicht geben? Er aber erkannte ihre Verstellung und sagte zu ihnen: Was versucht ihr mich? reicht mir einen Denar, daß ich
16 ihn sehe. Sie aber reichten (einen), und er fragte sie: Wessen ist dies
17 Bild und die Aufschrift? Sie aber antworteten ihm: Caesars. Jesus aber sprach zu ihnen: Was Caesars ist, entrichtet Caesar, und was Gottes ist, Gotte! Und sie wunderten sich gewaltig über ihn.
18 § **62** Und Sadducäer kamen zu ihm — die da sagen, es gebe keine

---

ἐφοβήθησαν (s. zu 11 32) τὸν ὄχλον würde man erst vor καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον erwarten. ἔγνωσαν (d. h. die Sanhedristen, nicht der ὄχλος) κτλ.: begründet das ἐζήτουν, nicht das ἐφοβήθησαν. Die Worte καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον will Wohlenberg als Anfang von § 61 nehmen, während sie nach Loisy der alte Schluß von § 59 sind. **13—17** Mc verknüpft das Streitgespräch vom Zinsgroschen mit dem Vorhergehenden durch die Bemerkung (13), daß die Sanhedristen, die auf ihre offizielle und direkte Frage nach Jesu Befugnis eine Antwort nicht erreicht hatten (11 27—33, vgl. zu 12 1—12), ihn jetzt hintenherum und mit List zu fangen suchen (ἀγρεύειν = παγιδεύειν D Mt): als Subjekt zu ἀποστέλλουσιν v. **13** muß mindestens Mc das von v. 12 denken. Seit Absetzung des Archelaus 6 p. Chr. hatte auch die nunmehrige kaiserliche Provinz Judäa an den *fiscus*, d. h. dem Kaiser Kopfsteuer zu zahlen, Schürer I 474, 511 ff. Diese war als Zeichen der Unterwerfung sehr unpopulär, vermutlich aber auch wegen des kaiserlichen Bildnisses auf dem νόμισμα τοῦ κήνσου Mt 22 19, dem Silberdenar (δηνάριον aus dem lat., auch aram.: דינרא), der in Judäa nicht geprägt wurde, während die Kupfermünzen der Prokuratoren in der Regel unanstößige Embleme, Oelbaum, Palme usw. trugen, s. Madden Jewish coinage 135, ferner Schürer I 397. 484 II 90 und vgl. Origenes in Mt tom. XVII 25 κατὰ τὸν χρόνον οὖν τοῦ σωτῆρος . . . σκέψις καὶ βουλὴ ἦν ἐν Ἰουδαίοις περὶ τοῦ πότερον καθήκει . . . διδόναι φόρον . . . καὶ ἱστόρηται ὅτι Ἰούδας μὲν ὁ Γαλιλαῖος (Act 5 37 Josephus Ant. XVIII 1, 1 Bell. II 8, 1) . . ἐδίδασκε μὴ δεῖν διδόναι Καίσαρι φόρον. Herodianer (s. zu 3 6) in Jerusalem könnten als Anhänger eines nationalen Königtums hier mit den Pharisäern zusammen genannt sein; vielleicht aber sollen sie neben den national gesinnten Pharisäern gerade als die Römerfreunde („als Freunde des mit dem kaiserlichen befreundeten Königshofes“ Wohlenberg) dastehn, so daß nun Jesus mit seiner Antwort auf jeden Fall bei einer Partei anstoßen und entweder beim Volke unpopulär oder beim Statthalter verdächtig werden muß (vgl. Lc 20 20 23 2). λόγῳ: mit Hilfe entweder ihrer Anfrage oder besser seiner Antwort vgl. Lc. **14** οἴδαμεν κτλ.: die der Wirklichkeit von § 57. 60 entsprechende Charakterisierung soll vielleicht nicht bloße Schmeichelei sein, sondern vor allem Jesus darin bestärken, auch diesmal eine rücksichtslose Antwort zu erteilen. οὐ μέλει σοι κτλ.: vgl. Lucian dial. mortuorum XXII 3 ἄνδρα . . ἐλεύθερον ἀκριβῶς, κοὐδενὸς αὐτῷ μέλει. Die Verbindungen βλέπειν εἰς πρόσωπον (so auch Mt) und λαμβάνειν π. Lc, vgl. auch θαυμάζειν π. Judas 16, entsprechen schon in LXX dem hebräischen הִכִּיר פָּנִים oder נָשָׂא;

προσωπολημπτεῖν Jac 2 9, noch nicht in LXX. τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ: hier nicht wie 1 3, sondern wie Act 18 25 f. der Weg, den Gott von den Menschen verlangt, die Religion; so sagt man auch ἡ ὁδός schlechtweg Act 9 2 19 9. 23 24 14. 22. Der Ausdruck ist semitisch, vgl. auch die „zwei Wege" Jer 21 8 Ps 1 1. 6 Did 1 1 Mt 7 13 f. und s. zu Mt 21 32. κῆνσον SAB Mt (aus dem lat. *census*, aram. ס:נכ) = ἐπικεφάλαιον D (syr^s) = φόρον Lc bezeichnet die Kopfsteuer im Gegensatz zur Grundsteuer und den Zöllen (τέλη Mt 17 25). Καίσαρι: *omnes autem reges Romani a primo Caio Caesare ... Caesares appellati sunt* Hieronymus. Das δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν (om D it^{var} Mt Lc) fügt etwas umständlich, aber doch gerade im Stile des Mc zu der vorhergehenden theoretischen Frage „ist es erlaubt?" die praktische „wie sollen wir uns also verhalten?" **15** Jesus weiß, daß die Fragesteller nicht Belehrung suchen, wie sie vorgeben (ὑπόκρισις nur hier, ὑποκριτής 7 6), sondern eine Falle stellen. Er antwortet mit einer Gegenfrage wie § 59 („Zwischengespräch" Albertz). φέρετε: weil auch die Angeredeten keine solche (hochwertige? heidnische?) Münze bei sich haben und sie erst holen müssen, oder besser mit abgeblaßter Bedeutung: einer der Fragesteller soll ihm eine solche Münze reichen, wobei dann vielleicht gerade der Umstand, daß sie solche Münzen bei sich haben, für die Antwort v. 17 wichtig ist. δηνάριον: mit Mt wohl dahin zu verstehn, daß der Denar τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου war, d. h. daß die Kopfsteuer einen Denar betrug (oder: daß sie nur in römischen Denaren bezahlt werden konnte?). ἵνα ἴδω: nicht als ob Jesus noch nie einen Denar gesehn hätte, aber er hat keinen bei sich, braucht ihn jedoch zu einer demonstratio ad oculos, ἵνα ἐκ τοῦ θεωρουμένου τὴν ἀπόκρισιν εὐλόγως ποιήσηται Catene 401. **16** Der Denar des Tiberius z. B. bei Madden Jewish coinage 247 hat die Inschrift *Ti(berius) Caesar divi Aug(usti) f(ilius) Augustus* und auf dem Revers *Pontif(ex) Maxim(us)*. In der Erzählung kann ein Denar römischer Prägung gemeint sein, doch hatte z. B. auch der Tetrarch Philippus Münzen mit dem Bilde des Augustus und des Tiberius schlagen lassen, Schürer I 430. **17** Jesus entzieht sich trotz seines Mutes und seiner vermutlich antirömischen Gesinnung dem Dilemma mit einer Antwort, die sich gleich weit von der relativen Staatsfreundlichkeit des römischen Bürgers Paulus (vgl. Rm 13 1 ff., Wendland Band I^2 2, 243) wie von revolutionärem Zelotentum hält. Er vermeidet alles Theoretische und folgert nur: ist bei euch in Judäa tatsächlich Silber mit der Inschrift des Kaisers in Umlauf, so darf dem Kaiser, dem dies Geld gehört, auch eine Kopfsteuer davon nicht verweigert werden (ἀπόδοτε: von Geschuldetem). Eine grundsätzliche Belehrung über das Verhältnis von Religion und Staat, eine Ablehnung der Theokratie hat man hier bald gesucht. Aber der ganze Streit läßt Jesus verhältnismäßig gleichgültig, denn nichts hindert gleichzeitig Gott das Seine zu geben, d. h. gewiß nicht nur die Tempelsteuer (Mt 17 25). Die stilgemäße Verwunderung der Fragenden gilt wohl weniger der tiefen Wahrheit als der Unangreifbarkeit (τὸ ἄληπτον Catene 401) des Wortes. **18—27** Das Streitgespräch mit den Sadduzäern ist vielleicht nur aus sachlichen Gründen hier angeschlossen (man hat freilich auch vermutet, daß zwischen v. 17 und 18 ursprünglich die Perikope von der Ehebrecherin Jo 7 53—8 11 gestanden habe, so HHoltzmann): nach den Pharisäern versuchen sich auch die Sadduzäer; und beide Male ist die Absicht nicht Belehrung zu finden, sondern dort soll Jesus vor ein Dilemma gestellt, hier soll er ad absurdum geführt werden. Die Sadduzäerfrage erhebt ausgesprochen nur den Einwand: die Bestimmungen über die Leviratsehe kollidieren mit der Auferstehungshoffnung. Unausgesprochen aber ergeben sich daraus die Schlußfolgerungen: also hat die Thora mit einer Auferstehung nicht gerechnet, also ist es über-

19 Auferstehung — und fragten ihn: Meister, Moses hat uns vorgeschrieben:
»wenn einem sein Bruder stirbt« und läßt eine Frau zurück »ohne ein
»Kind zu hinterlassen, so soll sein Bruder die Frau nehmen und sei-
20 »nem Bruder Nachkommen erwecken«. (Nun) waren (da) sieben Brüder,
und der erste nahm eine Frau, aber hinterließ bei seinem Tode keine
21 Nachkommen. Und der zweite nahm sie und starb, ohne Nachkommen
22 zu hinterlassen, und der dritte ebenso, und alle sieben hinterließen
23 keine Nachkommen. Zuletzt nach allen starb auch die Frau. Bei der
Auferstehung nun, wenn man aufersteht, wessen Frau wird sie da sein?
24 alle sieben haben sie ja zur Frau bekommen. Jesus sprach zu ihnen:
(Zeigt) ihr damit nicht (gerade), daß ihr irrt und die Schrift nicht kennt
25 und auch nicht die Macht Gottes? Denn wenn man von den Toten
aufersteht, so freit man weder, noch wird man gefreit, sondern man ist
26 wie die Engel im Himmel. Was aber die Toten betrifft, daß sie (näm-
lich) auferweckt werden, habt ihr nicht im Buche Moses' gelesen, in der
Geschichte vom Dornbusch, wie Gott zu ihm sprach: »ich bin der Gott
27 »Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs«? Er ist (doch)
kein Gott von Toten, sondern von Lebendigen! Ihr irrt gewaltig.

haupt nichts mit der Auferstehung. Es ist daher sachlich begründet, wenn die Antwort Jesu nicht nur einen Punkt trifft. Er sagt: nur eine falsche Auferstehungshoffnung kann mit jenen Bestimmungen der Thora zu kollidieren scheinen = 24 f., ja die Auferstehung läßt sich auch positiv aus der Thora beweisen = 26 f. Der Charakter der Argumentation bewog Loisy zu der Frage, ob eine Disputation zwischen Sadduzäern und Pharisäern vorliegt, während Bultmann mit einer Bildung aus dem theologischen Material der Gemeinde rechnet. **18** Die Sadduzäer werden in Parenthese vorgestellt als Leugner der ἀνάστασις (II Macc 7 14 vgl. 12 43, im Neuen Testament meist mit bestimmendem Zusatz und nur Lc 2 34 nicht im technischen Sinne), s. Exkurs zu 2 16. **19** Daß der Schriftbeweis v. 19. 26 nur aus dem Pentateuch geführt wird, bleibt bemerkenswert, wenn auch die Meinung der Kirchenväter, daß die Sadduzäer nur diesen als heilige Schrift anerkannt haben, heute nicht mehr gilt (Verwechselung mit den Samaritanern?) s. Schürer II 480 f. Der Spruch Dt 25 5 f. wird frei zitiert d. h. die Stelle der Thora, nach der die (Lev 18 16 20 21 verbotene) Ehe mit der Frau des Bruders unter Umständen Pflicht ist, vgl. die Literatur über die auch bei andern Völkern vorkommende Leviratsehe bei Greßmann Die Religion in Geschichte u. Gegenwart III 2083 f. Auch wenn die Schwagerehe zu Jesu Zeit nicht mehr bestanden haben sollte, so können die Sadduzäer sich auf die Schrift wenigstens dafür berufen, daß Moses mit einer Totenauferstehung nicht gerechnet habe. ὅτι (om D Mt Lc) ... ἵνα λάβῃ ist wohl Vermengung von ὅτι (recitativum) ... λήψεται und ἵνα .. λάβῃ. Bei τέκνον (LXX: σπέρμα) wäre nach hebr. בֵּן an einen männlichen Erben zu denken. ἐξαναστήσῃ σπέρμα mit Anklang an Gen 38 8. **20** ἑπτὰ ἀδελφοὶ ἦσαν (οὖν ergänzen D it^{var} Lc, δέ Mt) κτλ.: das erscheint sowohl ohne wie mit παρ' ἡμῖν (so D it^{var} Mt), als nach der Sitte der Zeit (vgl. besonders Merx Matthäus 306) erfundenes Beispiel: λόγον δέ τινα πλάττουσι καὶ πρᾶγμα συντιθέασι μὴ γεγεννημένον, οἰόμενοι εἰς ἀπορίαν αὐτὸν ἐμβαλεῖν Catene 182. 401; ähnlich das Motiv von den sieben Bewerbern einer Frau, die nacheinander umkommen, ohne Nachkommenschaft zu hinterlassen, Tob 3 8 6 14. ἀποθνήσκων ἀφῆκεν = ἀπέθανεν καταλιπών v. 21, D it^{var} beide Male ἀπέθανεν καὶ

οὐκ (οὐδὲ) ἀφῆκεν. **21** f. D Lc ziehn ὡσαύτως zu v. 22; οἱ ἑπτά wie v. 23 = „alle sieben", Semitismus? **23** ἐν τῇ ἀναστάσει ὅταν ἀναστῶσιν (A it^{var} syr^{s}, ὅτ. ἀν. om SB usw. Mt Lc, doch entsprechen die Worte dem Stil des Mc, vgl. besonders 7 13 13 19 f.): d. h. wenn wir eben eine solche zu erwarten haben. Die Sadduzäer dieses Gespräches bekämpfen die „ganz materielle Auferstehungshoffnung des Durchschnittsjuden, die auch den griechischen Christen anstößig war" (vgl. bes. I Cor 15 35 ff.): ὅτι πάλιν τοιαύτη κατάστασις σωματικωτέρα μέλλει εἶναι Theophylakt. Vgl. besonders Sohar Genes. 24 c. 96 (Schoettgen zu Mt 22 28) *die Frau, die in dieser Welt mit zweien verheiratet war, wird dem ersten wiedergegeben*, und s. Bousset Religion^{2} 308—315. 317. **24** Für οὐ διὰ τοῦτο πλανᾶσθε κτλ. hat Mt leichter πλανᾶσθε, aber die Frageform ist, wie v. 10. 26, charakteristisch. Da διὰ τοῦτο schlecht auf das Folgende (μὴ εἰδότες — τοῦ θεοῦ) bezogen, und erst recht οὐ διὰ τοῦτο nicht mit Wohlenberg als elliptischer Satz („nicht liegt um dieses . . . Falles willen ein Anlaß vor . . . die Totenauferstehung zu bezweifeln") gefaßt werden kann, bleibt nur die Zurückbeziehung: eben aus diesen euren törichten Schlußfolgerungen geht klar hervor, daß ihr irren müßt, infolge mangelhafter Schrift- und Gotteserkenntnis (vgl. I Cor 15 34 ἀγνωσίαν θεοῦ τινες ἔχουσιν). **25** Aus Unkenntnis der göttlichen Allmacht denkt ihr euch das Wie der Auferstehung und des ewigen Lebens falsch. ὅταν ἀναστῶσιν (= ἐν τῇ ἀναστάσει Mt, s. zu v. 23) οὔτε γαμοῦσιν κτλ.: ähnlich z. T. die Rabbinen, vgl. Berachoth 17^{a} u. ö. Strack-Billerbeck I 888, vgl. auch Paulus' Antwort auf die Frage ποίῳ σώματι ἔρχονται I Cor 15 36 ff. γαμίζονται (oder γαμίσκονται), auch Mt Lc, spätgriechisch, von der Frau vgl. zu I Cor 7 38. ἐν τοῖς οὐρανοῖς gehört wie 13 32 mit ἄγγελοι zusammen, nicht mit εἰσίν. Daß die Engel, die ihrem geistigen Wesen nach Ehe und Nahrungsaufnahme nicht kennen (vgl. z. B. Henoch 15 6 f. *ihr aber seid zuvor ewig lebende Geister gewesen . . darum habe ich für euch keine Weiber geschaffen* 51 4 *alle werden Engel im Himmel werden* Tob 12 19 usw.), den ihre Existenz leugnenden Sadduzäern vorgehalten werden, ist wohl auch kein Zufall. **26** f. Das Daß der Auferstehung aber ist durch Aussage der Thora gesichert. ἐγείρονται: gnomisches Präsens wie I Cor 15 16 (13). 29; auffällig ist der Wechsel des Verbums (v. 25 ἀνίστασθαι, vgl. ἀνάστασις v. 18. 23). ἐπὶ τοῦ βάτου (ein homerisches, bei Aristophanes wiedererscheinendes Wort; attisch masc., hellenistisch femin.: so hier D, ferner Lc 20 37 Act 7 35): d. h. in dem den Dornbusch betreffenden Abschnitt von Ex 3 1 an, wo noch heute eine neue Parasche anfängt. Es ist dies die alte Zitationsweise, vgl. Rm 11 2. Zu πῶς = ὅτι Blaß § 396. Die Stelle Ex 3 6 wird frei zitiert; der Versuch, aus ihr nicht so sehr die Auferstehung am Jüngsten Tage, als das selige Fortleben (vgl. Lc 16 19 ff. 23 43) zu beweisen, mag geistreicher sein als die meisten Schlüsse der Rabbinen (vgl. Strack-Billerbeck I 892 ff., Bousset Religion^{2} 183), aber der Art nach ist er den ihren gleich, vgl. besonders Sanhedrin 90^{b}, wo R. Gamliel (um 90) aus Dt 11 9 die Totenbelebung folgert, weil Gott Abraham, Isaak und Jakob geschworen hat, ihnen das Land zu geben, und R. Jochanan († 279) aus Num 18 28 das ewige Leben Aarons erschließt. Die alttestamentliche Bedeutung des Satzes „ich bin der Gott eurer Väter" ist eben nicht: ich bin der Gott, zu dem sie noch in Beziehung stehn, sondern: zu dem sie in Beziehung standen, d. h. ich bin euer historischer Gott. Hätte man diesen Ausdruck vor Jesu Zeit allgemein anders verstanden, so wäre der Auferstehungsglaube längst auf ihn gegründet worden. Mit einem geistig gemeinten ζῶσιν τῷ θεῷ (so IV Macc 7 19 16 25 vgl. auch Catene 183 (Apollinaris) = 402 ἴσμεν δὲ ὅτι καὶ πρὸς τὴν λέξιν ταύτην οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου καὶ Μαρκίωνος ἔτι διαμάχονται, ἐπὶ ψυχὰς

28 § **63** Da trat einer von den Schriftgelehrten hinzu, der sie hatte dispu-
tieren hören, und da er erkannt hatte, daß er ihnen gut geantwortet,
stellte er ihm die Frage: Was für ein Gebot ist das allervornehmste?
29 Jesus antwortete: Das vornehmste ist: »höre Israel, der Herr unser
30 »Gott ist Herr allein, und du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus
»deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus deiner
31 »ganzen Vernunft und aus deiner ganzen Kraft«. Das zweite ist dies:
»du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.« Ein anderes Gebot,
32 größer als diese, gibt es nicht. Da sagte der Schriftgelehrte zu ihm:
Vortrefflich, Meister, und der Wahrheit gemäß hast du gesagt: »er ist
33 »der einzige und es ist keiner neben ihm« und »ihn lieben aus gan-
»zem Herzen und aus ganzem Verstande und aus ganzer Kraft« und
»den Nächsten lieben wie sich selbst« ist viel mehr als alle »Brand-
34a »opfer und (anderen) Opfer«. Und Jesus sah, daß er verständig ge-
antwortet hatte, und sagte zu ihm: Du bist nicht fern vom Reich

---

ἀνάγοντες τὸν λόγον) ist die Meinung Jesu nicht getroffen. οὐκ ἔστιν θεὸς (ὁ θεὸς SAC) κτλ. übersetzen andere: es gibt keinen Gott von Toten usw. **28 34**ª Auf die Streitgespräche mit ausgesprochenen Gegnern 11 27—12 27 folgt schließlich ein Schulgespräch über das größte Gebot mit einem ehrlichen Frager. Nach Mt wie Lc, der die Geschichte schon 10 25—28 als Einleitung zu dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter bringt, wäre freilich auch dieser Schriftgelehrte in versucherischer Absicht an Jesus herangetreten. Nach Lc wäre es überhaupt gar nicht Jesus, sondern der Schriftgelehrte selbst, der von sich aus, auf eine Gegenfrage Jesu, die Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe und ihren Vorrang vor allem Kultischen proklamiert. Und dies hat man wohl für ursprünglich erklären wollen (z. B. JWeiß, doch vgl. zu Lc 10 25 ff.). Nun ist ja nicht nur möglich, daß ein tieferes Eindringen in das Alte Testament auch einen Schriftgelehrten auf die richtige Erkenntnis bringen konnte (vgl. v. 32 f.). Sondern es scheint auch vor Jesus bereits eine diskutierte Frage gewesen zu sein, ob man große und kleine (Mt 5 19), schwere und leichte Gebote (Mt 23 23) zu unterscheiden, oder die ganzen 365 Verbote und 248 Gebote des Gesetzes als gleich wichtig zu behandeln habe. Und ein Hillel (um 20 a. Chr.) soll nach b Schabbath 31ª als Quintessenz des Gesetzes *was dir widerwärtig ist, das tue deinem Nächsten nicht; das ist die ganze Thora, alles andere ist Kommentar dazu* angegeben, ein Akiba († 135) nach Siphra zu Lev 19 18 erklärt haben: *liebe deinen Nächsten wie dich selbst . . . das ist ein großer allgemeiner Grundsatz in der Thora*, vgl. auch Philo de sept. p. 282 ἔστι . . δύο τὰ ἀνωτατα κεφάλαια, τό τε πρὸς θεὸν δι' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος καὶ τὸ πρὸς ἀνθρώπους διὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης, s. noch Bousset Religion² 158 ff., Strack bei Bischoff Jesus und die Rabbinen 104 ff., Strack-Billerbeck I 900 ff. 357 f. Dennoch ist die ursprüngliche Ueberlieferung unserer Perikope gewiß diejenige, nach der Jesus selbst hier eine neue Entscheiduug trifft (so Mc Mt). Und sie ist im Recht, wenn „die Kombination der beiden Sprüche, die im Gesetz an ganz verschiedenen Stellen stehn", und die erst von Jesu in dieser Weise vollzogen ist (Wellhausen), den Sinn hat, daß Religiosität und Sittlichkeit sich gegenseitig bedingen und ergänzen. Zu modern wäre das nicht, vgl. z. B. Joma 86ª: *der Ewige soll durch dich und durch dein Betragen geliebt werden.* Merkwürdig nur, daß in der christlichen Ver-

kündigung das zweite Gebot allein im Vordergrund erscheint, vgl. Rm 13 8 ff. Gal 5 14 Jac 2 8 Did. 1 2. **28** εἷς τῶν γραμματεων = εἷς ἐξ αὐτῶν (sc. τῶν Φαρισαίων) νομικός Mt: s. zu 1 22. ἀκούσας (αυτῶν συνζητουμένων: es ist kein Grund, Jesus von den αὐτῶν mit Wohlenberg auszuschließen) εἰδώς κτλ.: ersteres ist Motiv für προσελθών und letzteres für ἐπηρώτησεν, beide Sätzchen verknüpfen die Einzelgeschichte mit dem Gesamtzusammenhang. Zu ποία Blaß § 298, 2; in πρώτη πάντων (statt πασῶν) scheint das πάντων, das D it^{var1} hier auslassen, aber v. 29 mit A syr^{s} (nämlich: πάντων πρώτη· ἄκουε κτλ.) bieten, eine erstarrte Steigerung des Superlativs zu sein, doch vgl. Blaß § 164, 1 und Allen, der an eine ungenaue Wiedergabe aus dem Aramäischen denkt: es hätte πασῶν übersetzt werden müssen. **29** ἄκουε . . εἷς ἐστιν: diese einleitenden Worte aus Dt 6 4, die Mc ziemlich genau zitiert, fehlen bei Mt Lc (haben sie sie weggelassen? hatten ihre Leser eine Einschärfung des Monotheismus nicht nötig? oder hat Mc sie zugesetzt?). Sie bilden den Anfang des spätjüdischen Glaubensbekenntnisses, des sogenannten „Schma" (שְׁמַע יִשְׂרָאֵל), das jeder erwachsene männliche Israelit morgens und abends zu rezitieren hatte, und standen auch auf den Pergamentröllchen der Tephillin, s. Schürer II 528 f. 537 f. 567 ff. Ueber die verschiedenen Konstruktionsmöglichkeiten des Urtextes vgl. Strack-Billerbeck II 28 ff. κύριος entspricht beide Male dem hebr. יהוה, wird aber von den Griechen als Appellativum verstanden sein, nicht als Eigenname. **30** Der hebräische Text Dt 6 5 faßt in dreifachem Ausdruck die menschlichen Geisteskräfte zusammen: לְבָב נֶפֶשׁ מְאֹד. LXX: διάνοια (B^{a} d. h. wohl nicht = „Denken", sondern = „Gesinnung"; dafür καρδία AF), ψυχή, δύναμις. Aehnlich Mt (auch außerbiblisch ganz geläufig z. B. *corde et animo atque viribus* Plautus capt. II 3, 27). Dagegen ist in den Texten des Mc und Lc die Dublette διανοίας und καρδίας und damit eine Vierteilung ziemlich fest. **31** Wenn Jesus ein erstes und ein zweites Gebot nennt, so erklärt Mt richtig, daß das zweite damit als ὁμοία hingestellt wird. Dasselbe erreicht Lc, indem er den Hauptinhalt des zweiten Satzes einfach mit καί anschließt. Das zweite Gebot wird wörtlich aus Lev 19 18^{b} zitiert. An der Grundstelle ist der Nächste, wie sich aus der Rückbeziehung auf die Parallele v. 18^{a} . . οὐ μηνιεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου ergibt, der Volksgenosse. Bei Lc 10 29 ff. wird diese Beschränkung von Jesus ausdrücklich aufgehoben. **32** ff. Diese über das entscheidende Diktum Jesu hinaus noch Weiteres erzählenden Verse (nur bei Mc, doch vgl. Lc 20 40) sind ganz singulär (Bultmann). Der Schriftgelehrte stimmt Jesu Worten zu, die er teils wiederholt, teils ergänzt. καλῶς ist nicht Ausruf, sondern nach 28 und rabbinischen Parallelen (Strack-Billerbeck II 30) mit εἶπας zu verbinden, vgl. Lc 20 39 Jo 4 17 13 13; dann ist ἐπ' ἀληθείας (vgl. 12 14) koordiniert zu καλῶς, nicht Verstärkung von καλῶς. Das ὅτι wohl nicht begründend. εἷς + (ὁ) θεός (D) it^{var} syr^{s}, doch ist die Auslassung reichlich so gut: ein Schriftgelehrter scheut sich vor der Bezeichnung Gottes s. Bousset Religion^{2} 356. οὐκ ἔστιν ἄλλος κτλ.: nach Ex 8 10 (6) Dt 4 35 Is 45 21. **33** ἀγαπᾶν κτλ.: frei nach Dt 6 4 f. Hier steht συνέσεως statt διανοίας und fehlt ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς (doch s. AD it^{var} syr^{s}). Die Minderwertigkeit von ὁλοκαυτώματα = עוֹלוֹת und θυσίαι = זְבָחִים ist ja auch dem Alten Testament bekannt: I Regn 15 22 Hos 6 6 Is 1 11 Prov 21 3. **34**^{a} νουνεχῶς (Blaß § 119, 4): vielleicht mit besonderer Beziehung auf seinen vernünftigen Standpunkt den Opfern gegenüber vgl. Rm 12 1. οὐ μακρὰν εἶ κτλ. soll jedenfalls ein Lob bedeuten. Aber es ist völlig verkehrt in Vergleichung von 10 17 ff. zu fragen, was diesem belobten Schriftgelehrten daran fehlte, um zur Jüngerschaft aufgefordert zu werden. **34**^{b}—**37**^{a} An die vorhergehenden Streitgespräche werden noch einige Aussprüche, wie es scheint, in äußerlicher Weise angeschlossen: v. 35—37^{a} und 37^{b}—40

34b Gottes. § **64** Und niemand wagte mehr, Fragen an ihn zu stellen.
35 Und Jesus nahm das Wort und sprach beim Lehren im Tempel: Wie
kommen die Schriftgelehrten zu der Behauptung, daß der Messias ein
36 Sohn Davids sei: David hat (doch) durch den heiligen Geist gesagt:
»der Herr sprach zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten,
37a »bis ich deine Feinde unter deine Füße lege!« David nennt ihn »Herr«,
37b woher ist er denn sein Sohn? § **65** Und die große Menge hörte ihn
38 gern. Und in seiner Lehre sagte er: Hütet euch vor den Schriftge-
lehrten, die da lieben in Talaren einherzugehen, und Begrüßungen auf
39 den Straßen und Vorstandssitze in den Synagogen und Ehrenplätze
40 bei den Mahlzeiten, die da fressen das Hausgut der Witwen und zum
Schein lange Gebete halten: die werden um so schlimmere Strafe

haben dasselbe Stichwort γραμματεῖς wie v. 28—34, und v. 41—44 knüpft in ebenso lockerer Art an v. 40 an. In 35—37a wird polemisiert gegen die Auffassung der Schriftgelehrten, der Messias sei Davids Sohn, s. zu 10 47. Sie wird widerlegt aus dem Alten Testament, d. h. durch eine rabbinische Auslegung des 1. Verses des nach seinem Titel, wenn nicht schon als Bestandteil des Psalmenbuches, für die Zeitgenossen als davidisch geltenden und offenbar auch auf den Messias (wenn auch von den Juden bei Justin dial. 33. 83 auf Hiskia, bei Hieronymus auf Abraham) gedeuteten Psalms 109. Was kann Beweggrund für einen solchen Angriff auf die messianische Dogmatik gewesen sein? Entweder dies, daß Jesus der Herkunft nach kein Davidide war, vgl. etwa Jo 7 42 (die entgegengesetzten Aussagen des Neuen Testament über diesen Punkt, Rm 1 3 Hebr 7 14 Apc 5 4 Act 2 30 müßten dann von der Theorie der Davidsohnschaft aus gemacht sein), oder daß seine Bedeutung mit dem Namen eines Davidsohnes nicht zu erschöpfen war. Ein zugrunde liegendes Herrnwort könnte man wohl leichter dahin verstehen, daß Jesus von seinem messianischen Selbstbewußtsein aus Kritik an seiner Abstammung abweisen (so auch Albertz), als daß er sich, dem Χριστός, eine übernationale Ehrenstellung zuschreiben will. Doch wird man eine solche Verteidigung Jesu gegen den Vorwurf, kein Davidide zu sein, oder ein solches Interesse, seine über die Davidsohnschaft hinausgehende κύριος-Würde zu erhärten, vielleicht noch eher aus den Lebensbedürfnissen der Gemeinde (der hellenistischen? s. Bousset Jesus der Herr 16) herleiten und ihr die Bildung der Geschichte zutrauen, vgl. Bultmann. **34**b καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι (so Mt 22 46b nach der Davidsohnfrage, Lc 20 40 nach der Sadduzäerfrage!): nach § 63 auffallend, der doch weitere Frager nicht entmutigen konnte, vgl. KLSchmidt 283. **35** f. καὶ ἀποκριθεὶς κτλ.: daß Jesus im Tempel lehrend zu denken ist, brauchte nach 11 27 eigentlich nicht neu gesagt zu werden (Beweis für die ursprüngliche Selbständigkeit der Perikope?). πῶς λέγουσιν wie I Cor 15 12. αὐτὸς Δαυείδ: hier und v. 37 wohl nicht = „David selbst", sondern vorweisendes Pronomen nach aramäischer Sitte = „er, David", s. zu 6 17. Im Munde Jesu würde dies nur unbefangenen Anschluß an die herrschende Meinung bedeuten, nicht etwa darüber hinaus eine Bestätigung der davidischen Abfassung aus eigener Autorität. ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ unterstreicht die Inspiriertheit des Wortes, vielleicht mit Rücksicht auf den Eingang des Psalms נְאֻם, ist also sachlich dasselbe wie Act 2 30 προφήτης ὑπάρχων oder: *im heiligen Geist*, vgl. Strack-Billerbeck II, 135 und Bacher Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur II 202. κύριος = יהוה d. h. Gott, τῷ κυρίῳ μου = לַאדֹנִי d. h. dem Könige = dir. Das Gewicht der Beweisführung ruht allein

auf diesen einleitenden Worten des Psalms (vgl. 37a), das Weitere wird nur eben mit zitiert. Das ἕως ἂν θῶ κτλ. faßt Paulus I Cor 15 25 ff. als Angabe einer Zeitgrenze, während es vielleicht nur heißt „dann will ich“ usw. ὑποκάτω BD syrs statt ὑποπόδιον (LXX) SA it. **37**a Mc selbst hat kaum einen Zweifel an der davidischen Herkunft Jesu ausdrücken wollen. Er wird verstanden haben: der Titel „Davids Sohn“ gibt dem Messias noch zu wenig Ehre: οὐκ ἀναιρῶν τὸ υἱὸν αὐτοῦ εἶναι· ἄπαγε· ἀλλὰ .. πῶς .. μόνον υἱὸς καὶ οὐχὶ κύριος αὐτοῦ ἦν; Catene 405. **37**b—**40** Mc (vgl. Lc 20 45 f.) schließt an die Aufzeigung dieses Lehrirrtums der Schriftgelehrten einen weiteren Angriff auf ihre Standeseigenschaften, „Ehrgeiz, Habsucht, Scheinheiligkeit“. Die Mahnworte machen den Eindruck der beispielsweisen Auswahl aus einem umfangreicheren vorliegenden Stoff, wie ihn Mt in den Weherufen cap. 23 (doch vgl. auch 6) und Lc in cap. 11 13 34 f. bearbeitet haben. **37**b καὶ ὁ πολὺς ὄχλος ἤκουεν αὐτοῦ ἡδέως: schematische Einleitung. **38** καὶ ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ ἔλεγεν (ὁ δὲ διδάσκων ἅμα ἔλεγεν D, vgl. Blaß § 425, 2): bestätigt, daß nur ein Exzerpt gegeben wird. βλέπετε ἀπὸ κτλ.: die oratio variata, nämlich θελόντων erst c. inf. dann c. acc., wird in syrs Lc durch Einschub von φιλούντων vor ἀσπασμούς vermieden. Die στολή = *uestis talaris* (Horaz sat. I 2, 99 *ad talos stola demissa*) ist wie das lange Prachtgewand der Vornehmen Gen 41 42 Esth 6 8 I Macc 6 15 Mc 16 5 Lc 15 22, so das besondere Ehrenkleid der Gelehrten vgl. Haucks Realencyclopädie 3 10, 528 Strack-Billerbeck II 31. στοαῖς syrs und Lc 20 46 syrr ist gewiß Schreibfehler, da auch Mt 23 5 von der Kleidung handelt, und die Vorliebe für Wandeln in Säulenhallen nichts Bedenkliches an sich hat, vgl. Jo 10 23 Act 5 12 (8 11?). ἀσπασμούς: vgl. zu Mt 23 7 ff. **39** In dem zeremonienreichen Orient werden auch solche Dinge wie πρωτοκαθεδρία und πρωτοκλισία (die Ausdrücke zuerst bei Mc) besonders wichtig genommen. Die Berechtigung des hier gegen die Schriftgelehrten erhobenen Vorwurfs hält Strack-Billerbeck I 915 gegenüber Einwänden jüdischer Gelehrter aufrecht. Plutarch symp. p. 619b: ἄλλοι (d. h. Plätze) γὰρ ἄλλοις ἔντιμοι· Πέρσαις μὲν ὁ μεσαίτατος, ἐφ' οὗ κατακλίνεται ὁ βασιλεύς· Ἕλλησι δὲ ὁ πρῶτος· Ῥωμαίοις δὲ ὁ τῆς μέσης κλίνης τελευταῖος, ὃν ὑπατικὸν προσαγορεύουσι usw. Ueber die jüdische Tischordnung der älteren Zeit vgl. Strack-Billerbeck I 914: sie war nicht auf dem Alter (so später), sondern auf dem „Ansehen“ basiert. ἐν τοῖς δείπνοις gehört sicher noch zu v. 39, nicht zum Folgenden. **40** οἱ κατέσθοντες (mit Kolon vor οὗτοι) τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν (zu οἰκίας κατεσθίειν vgl. Homer β 237 f. κατέδουσι βιαίως οἶκον Ὀδυσσῆος u. ö.; zu οἰκία = ὑπάρχοντα Plutarch de aud. poet. 22 d οἶκον . . . τὴν οὐσίαν· ἐσθίεταί μοι οἶκος): die Konstruktion erklärt man als Setzung des partic. statt verb. finit. (= DLc οἳ κατεσθίουσιν), oder als schlechte Uebersetzung. Sachlich ist der Vorwurf das Gebot Ex 22 22 zu vernachlässigen derselbe, der seit Is 1 17. 23 10 2 den Reichen überhaupt gemacht wird. Zuwendungen von Frauen hat auch Jesus angenommen 14 3 Lc 8 2 f.; den Schriftgelehrten wird aber offenbar eine skrupellose Ausbeutung ihrer Stellung schuldgegeben, vgl. Strack-Billerbeck II 33. Auch beten sie lange (μακρά neutr. für adv.) und προφάσει, d. h. als hätten sie das innere Bedürfnis. In der späteren jüdischen Literatur wird tatsächlich „dem langen Beten im großen und ganzen der Vorzug eingeräumt“ vgl. Bischoff Jesus und die Rabbinen 70 f., Strack-Billerbeck I 403 f. Das lange Beten ist ein neuer Anklagepunkt, und nicht etwa erschwerende Begleiterscheinung der Beraubung der Witwen (καὶ = *und dabei*), von denen sie sich ihre langen Fürbitten teuer hätten bezahlen lassen. Ein schlimmeres Urteil (Jac 3 1) als die gewöhnlichen Sünder werden diese γραμματεῖς deshalb empfangen, weil sie in ihrer Stellung es

41 empfangen. § **66** Und er setzte sich gegenüber der Schatzkammer und
beobachtete, wie die Menge Kupfermünzen in die Schatzkammer brachte.
42 Und viele Reiche brachten viel. Und eine arme Witwe kam und brachte
43 zwei Scherflein, das ist ein Quadrans. Da rief er seine Jünger heran
und sagte zu ihnen: Amen ich sage euch, diese arme Witwe hat mehr
gebracht als alle (anderen), die (etwas) in die Schatzkammer gebracht
44 haben; denn alle (anderen) haben aus ihrem Ueberfluß gebracht, diese
aber hat aus ihrer Dürftigkeit alles was sie hatte gebracht, ihren ganzen
Lebensunterhalt.

13 § **67** Und als er aus dem Tempel ging, sagte einer seiner Jünger

---

besser wissen könnten: δυνατοὶ δυνατῶς ἐτασθήσονται (Sap Sal 6 6) zitiert Catene 406. **41 – 44** Die von Mc Lc angeschlossene Erzählung (ist sie aus Lc erst nachträglich in Mc eingedrungen? So JWeiß u. a.) verdankt ihren Platz vielleicht nur dem Stichwort χήρα (s. zu 34b), wenn auch nicht so wie Catene 406 meint: αὕτη ἡ χήρα (v. 42) τῶν γαστριζουσῶν τοὺς γραμματεῖς (v. 40) τιμιωτέρα καθέστηκεν κτλ. Bei Mt fehlen sowohl die χῆραι v. 40, wie die ganze Erzählung vom Scherflein der Witwe. Ob diese selbst, „die mehr zu Herzen geht als alle Wunderberichte“ (Wellhausen), als treue Ueberlieferung angesehen wird, oder als eine in Geschichte umgesetzte Parabel (z. B. Wendt Lehre Jesu I 41) oder als ideale Szene, die einen Grundsatz illustriert (Bultmann) — jedenfalls ist nicht nur der Grundsatz nicht zuerst von Jesus ausgesprochen: Xenophon memor. I 3, 3 θυσίας δὲ θύων μικρὰς ἀπὸ μικρῶν οὐδὲν ἡγεῖτο μειοῦσθαι τῶν ἀπὸ πολλῶν καὶ μεγάλων πολλὰ καὶ μεγάλα θυόντων . . ἐπαινέτης δ' ἦν καὶ τοῦ ἔπους τούτου (= Hesiod op. 336)· ‚Κάδδυναμιν δ' ἔρδειν ἱέρ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν'. Aristoteles eth. Nic. 4, 2 p. 1120 Bekker οὐ γὰρ ἐν τῷ πλήθει τῶν διδομένων τὸ ἐλευθέριον, ἀλλ' ἐν τῇ τοῦ διδόντος ἕξει, αὕτη δὲ κατὰ τὴν οὐσίαν δίδωσιν, sondern es gibt auch zu der Einkleidung rabbinische Gegenstücke (Lev Rabba 107a *einmal brachte eine Frau eine Handvoll Mehl (als Opfergabe) . . . Verachte sie nicht; denn sie ist wie eine, die ihr Leben dargebracht hat*) und auch eine beachtenswerte buddhistische Parallele, vgl. besonders Haas Das Scherflein der Witwe 1922, der sich für eine Entlehnung seitens des Evangelisten ausspricht. **41** Jesus setzt sich beim Lehren, was damals im inneren Vorhof noch erlaubt gewesen sein muß (s. Strack-Billerbeck II 33 ff.). γαζοφυλάκιον, von dem persischen Lehnwort γάζα und, wie dieses, im späteren Griechisch vorkommend, bedeutet „das Schatzhaus, die Schatzkammer“ (s. zu 11 11); auch hier wird es nicht speziell einen Opferstock meinen, sondern die (eine?) Schatzkammer im Tempelbezirk, vgl. Schürer II 317 f., Wohlenberg, Strack-Billerbeck II 57 ff. Dort wurden freiwillige Gaben für Kultuszwecke gestiftet, „der Peterspfennig der Juden“ (HHoltzmann). χαλκόν: s. zu 6 8 und vgl. Mt 10 9; möglicherweise ist aber hier, wo die πλούσιοι mit ihren reichen Gaben doch zu der χαλκόν spendenden Menge zu rechnen sind, χαλκός einfach = Geld, nicht bloß = Kupfermünze, Kleingeld. **42** μία χήρα πτωχή (πτ. fehlt in D itvar, aber vgl. Lc' πενιχράν): μία s. zu 5 22, nur zufällig hier im Gegensatz zu πολλοί. Dagegen verlangt πλούσιοι bei πτωχή an wirkliche Armut zu denken, während nach Hatch Essays 73 ff. πτωχός = „Fellache“ sein soll. Es ist wohl kein Zufall, daß die Witwe gerade zwei letzte Münzen haben muß, und doch beide weggibt. Ihr Opfer erscheint so dem Evangelisten besonders groß. Daß damals 2 λεπτά das niedrigste war, was man überhaupt einlegen durfte, darf aus Baba bathra 10b nicht ge-

folgert werden, s. Strack-Billerbeck II 45. λεπτὰ δύο, ὅ ἐστιν κοδράντης (ὅ ἐ. κ. nur Mc, Zusatz für römische Leser? doch s. unten): von einem *as* (ἀσσάριον Mt 10 29 = Lc 12 6 talm. אסר) im Werte von 10 Pfennigen ist ein *quadrans* (κοδράντης, Latinismus, auch Mt 5 26) 1/4; hiervon eine hebr. פְּרוּטָה = ein λεπτόν scil. νόμισμα (vgl. τὸ λεπτότατον τοῦ χαλκοῦ νομίσματος κοδράντην ἐκάλουν Plutarch Cic. p. 875 c) wieder die Hälfte: zwei Peruta (kleinste jüdische Münze) machten einen Quadrans. **43** ἀμήν κτλ.: die Sache war nicht offensichtlich; aber Jesus weiß eben, daß es die ganze Habe einer Witwe ist. **44** ὑστέρησις (Aquila zu Job 30 3, Phil 4 11) steht hier statt des zu erwartenden ὑστέρημα Lc II Cor 8 14: ähnlich wie θέλησις — θέλημα, καύχησις — καύχημα in einander übergehn. ὅλον τὸν βίον, cum grano salis zu verstehn: „alles was sie im Augenblick besaß", wird von syr^{s} ausgelassen, und es mag ja eine Glosse sein. Doch ist ἐκ τῆς ὑστερήσεως αὐτῆς vielleicht noch eher schuld an der Ueberfülle des Ausdrucks, nach Wendling auf Grund paulinischer Reminiszenz (II Cor 8 13 f. vgl. 2) hinzugefügt. **XIII 1—37** In diesem Zusammenhang (1) reiht Mc ein apokalyptisches Wort Jesu (2) ein, das nach dem Muster alttestamentlicher Prophetensprüche wie Micha 3 12 Jer 33 6. 18 (vgl. auch die Weissagung des Jesus, Sohnes des Ananos bei Joseph. Bell. VI 5, 3) dem Tempel den Untergang weissagt. Das braucht um so weniger ein vaticinium ex eventu zu sein, als ein ähnliches durch 14 58 usw. verbürgt ist. Es steht auch nicht im Widerspruch mit der Tempelreinigung und dem Festhalten der ersten Jünger am Tempelkult (doch vgl. Act 6 14): die geweissagte Zerstörung gilt als Strafe nicht für den Tempel, sondern für das Volk. An die Versicherung, daß der Tempel trotz seiner Herrlichkeit von Grund aus zerstört werden wird, schließt Mc in § 68 in sachlicher Anreihung eine ausführliche Apokalypse, nicht in der Form einer Vision, sondern als geheime Belehrung an die vier vertrautesten Jünger (5—37) eine Einkleidung, die mit v. 14 (ὁ ἀναγινώσκων νοείτω) nicht stimmt. Diese längste Rede Jesu im Mc verträgt sich schlecht mit § 67, da in ihr vom Weltende und seinen Vorzeichen (darunter: Schändung des Tempels), aber nicht von der Zerstörung des Tempels die Rede ist (ἄλλο τοίνυν ἠρώτησαν καὶ ἄλλο ἀποκρίνεται Catene 408). Auch ist sie in sich selbst nicht einheitlich; denn sie will einerseits die Zeit (vgl. v. 30) und die Zeichen umständlich angeben, und schließt doch v. 32 ff. mit der Versicherung, daß selbst der „Sohn" die Zeit nicht kennt. Sie zeigt ferner Jesus auf der einen Seite ganz unselbständig gegenüber dem überlieferten Schema und Material der jüdischen Eschatologie, auf der andern Seite scheint sie auf Schicksale der späteren Christengemeinde anzuspielen. Auch kann z. T. doch der Wechsel zwischen ermahnender Anrede und Schilderung unter Gebrauch der dritten Person (z. B. v. 12 παραδώσει — v. 13 ἔσεσθε, 23 βλέπετε — 25 ὄψονται; auch der Wechsel von οἱ ἐκλεκτοί v. 20. 22. 27 mit ὑμεῖς v. 21. 23) auffallen. Alles erklärt sich, wenn das Ganze „mit dem historischen Jesus nichts zu tun" hat (EdMeyer I 129), wenn christliche Bearbeitung einer älteren jüdischen (oder auch wenn eine judenchristliche) Apokalypse vorliegt, die an dieser Stelle in die evangelische Ueberlieferung eingeschoben ist. Was dabei älter und jünger, jüdisch, christlich und Herrnwort ist, kann der Natur dieser Literaturgattung nach nicht sicher ausgemacht werden, vgl. besonders die letzten Untersuchungen von Wendling, Loisy und Bultmann. Doch würde man für eine jüdische Apokalypse etwa folgende Stücke in Anspruch nehmen können: v. 7—8. 12. 13^{b}. 14—22. 24—27. (30? 31? 32^{a}?). Christlicher Bearbeitung wären dann wohl zuzuschreiben: v. 5—6. 9—11. 13^{a}. 23. 28—29. (30? 31? 32^{a}?) 32^{b}. 33—37. Nach EdMeyer ist das Dokument in Jerusalem wohl in den fünfziger Jahren entstanden. **1** ἐκπορευομένου αὐτοῦ . . . λέγει αὐτῷ wie v. 3

2 zu ihm: Meister, sieh, was für Steine und was für Bauten! Und Jesus
sprach zu ihm: Siehst du diese gewaltigen Bauten? es wird hier kein
3 Stein auf dem anderen bleiben, der nicht abgebrochen werde. § 68 a
Und als er auf dem Oelberg saß, gegenüber dem Tempel, befragte ihn
Petrus und Jakobus und Johannes und Andreas, für sich: Sage uns
4 wann wird das sein, und was ist das Zeichen, wann das alles voll-
5 endet werden soll? § 68 b Jesus aber hub an und sprach zu ihnen:
6 Habt acht, niemand verführe euch! Viele werden kommen in meinem
7 Namen und sagen: ich bin es, und werden viele verführen. Wenn ihr
aber von Kriegen und Kriegsgerüchten hört, so erschreckt nicht! das
8 »muß so kommen«, aber es ist noch nicht das Ende. Denn Volk wird
aufstehn gegen Volk und Reich gegen Reich. Erdbeben werden sein
hier und da, Hungersnöte werden sein: (aber) das ist (nur) der Anfang
9 der Wehen. Seht aber ihr euch selbst vor! Man wird euch den Ge-
richten überliefern und in den Synedrien geißeln und vor Statthalter

---

mit unklassischem gen. absol. Blaß § 423; ποταπός späte Form für ποδαπός, οἰκοδομή vgl. zu I Cor 3 9. Zur Sache s. zu 11 11 und vgl. Sukka 51^{b} ***wer nicht das Heiligtum in seiner Bauausführung*** (den Bau des Herodes) ***gesehen hat, der hat niemals einen Prachtbau gesehen.*** **2** εἶπεν αὐτῷ· βλέπεις: εἶπεν αὐτοῖς· βλέπετε D it^{var} syr^{s} vgl. Mt Lc. Bei Mc ist der Satz wohl Frage wie bei Mt, bei Lc Aussage. Das ἐπὶ λίθον (Mt) = ἐπὶ λίθῳ Lc. D it Cypr stellen die Beziehung von 14 58 15 29 auf 13 2 mit dem Zusatz sicher καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλος ἀναστήσεται „ἄνευ χειρῶν“ (Dan 2 34): doch hat nach EdMeyer I 191 (gegen Wellhausen) beides miteinander nichts zu tun. Die Weissagung ist in Erfüllung gegangen, vgl. Josephus Bell. VI 4, 5 VII 1, 1 κελεύει Καῖσαρ ἤδη τήν τε πόλιν ἅπασαν καὶ τὸν νεὼν κατασκάπτειν. 5, 5 ἦν γὰρ ὁρᾶν . . τείχη δ' ὑπερβάλλοντα μεγέθει μηχαναῖς ἐρειπόμενα. Rabbinische Ueberlieferungen bei Strack-Billerbeck I 945 ff. Die Substruktionen des Tempelplatzes sind geblieben, von den Bauten auf dem Tempelplatz nichts, vgl. Benzinger in Baedekers Palästina ^{3} 46. Die sehr genauen τινες Catene 407 sagen freilich μήπω εἰς τέλειον τοῦτο γεγενῆσθαι, ἀλλ' ἔτι σῴζεσθαι λείψανον τούτων, vgl. noch Eusebius Theophanie 193 f. **3** καὶ καθημένου κτλ.: topographische Einleitung zu der neuen Szene. Mc hat sich hier Jesus auf dem Rückwege nach Bethanien vorgestellt. εἰς τὸ = ἐν τῷ. Andreas beteiligt sich außer 1 36 nur hier an einer wichtigen Sache. **4** Die überleitende Frage nach dem Wann und den Vorzeichen ist nur formell eine doppelte: man kann auf das πότε gar nicht antworten, ohne σημεῖα anzugeben. Aber wenn ταῦτα [1] jedenfalls die Zerstörung des Tempels (v. 2) meint, so kann ταῦτα πάντα das Weltende (Mt τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος) doch nur deshalb bedeuten, weil der überleitende Evangelist hier schon im voraus „den Fragesteller auf das Bezug nehmen läßt, was ihm erst durch die Antwort bekannt wird“ Wendling. Die Meinung der Exegeten ist von alters her geteilt: οἱ μὲν γὰρ περὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος εἰρῆσθαι ταῦτα ὑπολαμβάνουσιν, οἱ δὲ περὶ τῆς ἐρημώσεως τῆς Ἱερουσαλήμ· καὶ τῆς μὲν προτέρας δόξης Ἀπολινάριος καὶ Θεόδωρος ὁ Μοψουεστίας, τῆς δὲ δευτέρας Τίτος καὶ ὁ ἐν ἁγίοις Ἰωάννης ὁ τῆς βασιλίδος ἐπίσκοπος Catene 408. **5—13** Der erste Teil der Rede führt eine Reihe von Erscheinungen vor, die noch nicht gleich das Ende selbst bedeuten. Diesem gehen eben einleitende Verführung und ὠδῖνες, s. v. 8, Katastrophen in der Natur

und in der Menschenwelt voraus. **5** ἤρξατο λέγειν: (ἀποκριθεὶς) εἶπεν (Mt) D it^{var} syr^{s} Lc; βλέπετε μὴ nicht subordiniert Blaß § 461, 1. Einleitung des christlichen Bearbeiters, der auch wohl den nächsten Vers eingefügt hat. v. **6** nämlich erscheint nicht nur neben v. 21 überflüssig, sondern ausgesprochen christlich: ἐπὶ τῷ ἐμῷ ὀνόματι heißt nicht, sie führen denselben Namen wie ich, d. h. den Messiastitel (falsche Messiasse s. Catene 408: οἷος ἦν ὁ Θευδᾶς καὶ Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος vgl. Bousset Religion^{2} 257 Anm. 2), was dann in λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι (+ ὁ Χριστός Mt) noch einmal gesagt würde, sondern „unter Berufung auf mich", „auf meine Autorität hin" s. 9 37. 39. Aber ist „christliche Pseudochristi" nicht ein Widerspruch in sich? ist ἐπὶ τῷ ὀνόματι zu streichen? s. Wellhausen z. St. und zu Lc 21 8. **7** Spätestens mit ὅταν δὲ ἀκούσητε beginnt der erste Teil der Antwort auf τί τὸ σημεῖον ὅταν v. 4, parallel dazu der folgende v. 14 mit ὅταν δὲ ἴδητε. Es gibt vorher Krieg in der Nähe (πολέμους) und in der Ferne (ἀκοὰς πολέμων). Der Apokalyptiker kann gewiß an Ereignisse seiner Tage anknüpfen, also auch an die Kriege, οὓς ὁ Ἰώσηππος ἱστορεῖ γεγενῆσθαι πρὸ τῆς ἁλώσεως Catene 408, war doch die Zeit nach Tacitus hist. I 2, 1 ***opimum casibus, atrox proeliis, discors seditionibus, ipsa etiam pace saevum. quatuor principes ferro interempti; trina bella civilia, plura externa ac plerumque permixta.*** Aber in der Tat folgt er einfach einem Schema, vgl. zu v. 8. θροεῖσθε (Mt) = θορυβεῖσθε D it^{var}? = πτοηθῆτε Lc s. auch Cant 5 4 II Th 2 2; klassisch ist θροεῖν = „laut werden lassen". δεῖ γενέσθαι, d. h. nach Gottes Plan, wie Apc 1 1 aus Dan 2 28. **8** Kämpfe feindlicher Nationen und rivalisierender Reiche müssen kommen, ferner Erdbeben an verschiedenen Stellen (so muß κατὰ τόπους nach Mt verbunden werden, vgl. auch Lc) und Hungersnöte. Die Einzelzüge gehören bereits zur alttestamentlichen Weissagung, z. B. Is 8 21 (Hunger) 13 13 (Erdbeben) 19 2 (Krieg und Bürgerkrieg), dienen aber dann speziell der jüdischen Schilderung der messianischen Wehen z. B. IV Esra 13 30—32: ***da wird gewaltige Erregung über die Erdbewohner fallen, daß sie Kriege wider einander planen . . Volk gegen Volk, Reich gegen Reich. Dann . . wann die Zeichen eintreffen, die ich dir vorausgesagt, dann wird mein Sohn erscheinen*** Schürer II 609 ff., Bousset Religion^{2} 286 ff. Es braucht also auch weiterhin keine Anknüpfung an Zeitereignisse, wie die Hungersnot unter Claudius Act 11 28, das Erdbeben in Phrygien 61 p. Chr. oder das von Pompeji 63 p. Chr., vorzuliegen. In ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα ist ὠ. wohl nicht gen. epexegeticus: „dies ist die Einleitung, nämlich die Wehen", sondern: „dies ist der Anfang der messianischen Wehen" (vgl. über den entsprechenden terminus der Rabbinen Strack-Billerbeck I 950); dann folgt die Hauptsache der Wehen erst noch. **9** Von dieser allgemeinen Weissagung ging es in der alten Apokalypse vielleicht zu dem ebenso allgemeinen καὶ παραδώσει ἀδελφὸς κτλ. über. Jetzt geht es zum Schicksal der Jünger und zu ihrer Ermahnung (βλέπετε . . ἑαυτούς wie 5. 23. 33, dagegen Mt 10 17 ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων). Lagen (in der Spruchsammlung? vgl. Mt 10 17—22) solche Weissagungen vor, die Mc hier ad vocem παραδιδόναι eingereiht hat, oder ist Mt 10 17—22 einfache Antezipation von Mc 13 9^{b}—13? Vgl. besonders Wendling S. 155 ff. Die Jünger werden von jüdischen (s. zu συνέδρια Schürer II 243 A 14) und heidnischen Gerichten zur Verantwortung gezogen werden. Den acc. εἰς συναγωγάς (vgl. Lc) versteht Mt 10 17 richtig als ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, falsch Nösgen: sie werden in die Synagogen hineingeprügelt werden. Zur Sache vgl. Act 22 19 II Cor 11 24, zu dem Stehen vor heidnischen Prokuratoren usw. und vor Königen vgl. Act 24 10 25 6. 23. εἰς μαρτύριον αὐτοῖς: was 1 44 indifferent ein „Zeugnis für sie" ist, soll 6 11 und hier nach EdMeyer als „Zeugnis gegen sie" zu fassen sein, doch vgl.

10 und Könige stellen um meinetwillen, ihnen zum Zeugnis; und bei allen
11 Völkern muß zuvor die Heilsbotschaft gepredigt werden. Und wenn man
euch hinführt und überliefert, so sorgt nicht vorher, was ihr reden sollt,
sondern was immer euch zu jener Stunde gegeben wird, das redet.
12 Denn nicht ihr seid es, die da reden, sondern der heilige Geist. Und
ein Bruder wird den andern überliefern zum Tode, und ein Vater sein
Kind, und »Kinder werden sich erheben gegen ihre Eltern« und sie
13 zu Tode zu bringen. Und ihr werdet von allen gehaßt sein um meines
Namens willen; wer aber standhält bis ans Ende, der wird gerettet
14 werden. § 68 c Wenn ihr aber »den Greuel der Verödung« stehn
seht an einer Stelle, wo es nicht sein dürfte — der Leser merke darauf
15 —, dann sollen die Leute in Judäa in die Berge fliehen. Wer auf
dem Dache ist, soll nicht (erst) hinabsteigen, und hineingehen, um
16 etwas aus seinem Hause zu holen, und wer auf dem Felde ist, soll
17 nicht (erst) zurückkehren, um seinen Mantel zu holen. Wehe aber
18 den Schwangeren und den Stillenden in jenen Tagen! Betet aber, daß
19 es nicht im Winter geschehe! Denn jene Tage werden sein »eine
»Drangsal, wie sie so nicht gewesen ist von Anfang der Schöpfung«,

Mt 10 18. V. **10** (in it^{var} syr^{s} gehört καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη noch zum Vorhergehenden) fehlt bei Lc, und steht zwischen v. 9 und 11 auch nach Wohlenberg „wie in Parenthese", entspricht aber doch nur dem καὶ τοῖς ἔθνεσιν Mt 10 18 a. E. Ist er eine Erweiterung dieses älteren Schlusses auf Grund von Rom 11 25? Daß vor der Parusie die ganze Völkerwelt evangelisiert werden soll, ist später allgemeine christliche Ueberzeugung Mt 28 19 Lc 24 47 Mc 16 15 II Petr 3 12; so rechnet Origenes in Mt comm. ser. lat. 39 für seine Zeit aus: *non enim fertur praedicatum esse euangelium apud omnes Aethiopas . . sed nec apud Seras nec apud Orientem audierunt Christianitatis nomen. quid autem dicamus de Britannis aut Germanis?* **11** προμεριμνᾶν bis jetzt noch Hapaxlegomenon. Das Versprechen ähnlich wie bei Moses Ex 4 11 ff.; vgl. ferner Act 4 8 6 10 7 55 usw. Ueber geistgewirktes Sprechen s. Weinel Wirkungen des Geistes 71 ff. und vgl. zu I Cor 14 11. **12** Mit dem gleichen Stichwort wie v. 9. 11, παραδώσει, wird ein jüdisch-apokalyptischer Zug angeknüpft (auch schon babylonisch, vgl. AJeremias Babylonisches im NT 97 f.): die Auflösung aller Familienbande Is 19 2 (vgl. oben zu v. 8) Micha 7 6 Henoch 100 2 *denn ein Mann wird seine Hand nicht mitleidig zurückhalten, seinen Sohn oder Enkel zu erschlagen; der Sünder wird seine Hand nicht zurückhalten, seinen verehrtesten Bruder zu töten* usw. IV Esra 6 24 Sanhedrin 97 ^{a} *in dem Zeitalter, wo der Sohn Davids kommt, . . . wird die Tochter wider ihre Mutter auftreten* usw. In unserm Zusammenhang ist der Grund die Spaltung der Familie in Christen und Nichtchristen. Der christliche v. **13**^{a} wird zwar nicht direkt durch Tacitus ann. XV 44 *per flagitia inuisos . . . Christianos* illustriert, wohl aber durch I Petr 4 16 Polycarp Phil. 8 2 Justin apol. I 4, 3 ἐφ' ἡμῶν δὲ τὸ ὄνομα ὡς ἔλεγχον λαμβάνετε Tertullian apol. 2 *illud solum expectatur quod odio publico necessarium est, confessio nominis.* Gehört v. **13**^{b} nicht zur jüdischen Grundlage (vgl. Dan 12 12 Theodotion μακάριος ὁ ὑπομένων, IV Esra 6 18 ff. usw.) so mag er an 8 35 erinnern. εἰς τέλος nicht auf v. 4. 7 bezüglich, sondern Formel „bis zum letzten Opfer"; σῴζειν wie 8 35 10 26 mit tieferem Sinn, vgl. IV Esra 6 25 *wer aber*

überbleibt aus alledem, was ich dir vorausgesagt, der wird gerettet werden und wird sehen das Ende der Welt. 14—**23** Von den einleitenden Bedrängnissen wendet sich die Weissagung der eigentlichen Endzeit zu. Diese wird eröffnet durch ein besonderes, aus Daniel abgeleitetes Zeichen, die Profanation des Tempels. Der ganze Abschnitt scheint wesentlich jüdisch. Der an Dan 9 27 LXX Theodotion 11 31 LXX 12 11 LXX Theodotion anknüpfende Ausdruck τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ist von Lc ex eventu umschrieben worden (ὅταν δὲ ἴδητε) κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἱερουσαλήμ, (τότε γνῶτε ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς). βδέλυγμα gebrauchen LXX für שִׁקּוּץ „Götze", dann überhaupt „heidnischer Greuel", ἐρημώσεως bezeichnet den Greuel als Verödung nach sich ziehend. Die Mc zugrunde liegende ältere Weissagung fand dies βδέλυγμα nicht mehr in der Errichtung des Zeusaltars im Tempel durch Antiochus Epiphanes 168 a. Chr., vgl. I Macc 1 54. 59 6 7, sondern erwartete den sehr änigmatisch angedeuteten (doch soll ὅπου οὐ δεῖ offenbar das ἐπὶ τὸ ἱερόν Dan 9 27 LXX Theodotion umschreiben) Greuel erst noch. ἑστηκότα ad sensum (ἑστός A[D]Mt) ist auf eine Person zu beziehn; Mc wird dabei an den Antichrist denken vgl. II Th 2 3 f., Bousset Religion[2] 293 f. Daß die Weltkatastrophe ihr Zentrum in Judäa habe, ist auch den Heidenchristen geläufige Vorstellung; die Kirchenväter verstehn das schon von Porphyrius angegriffene Wort *aut de antichristo . . aut de imagine Caesaris quam Pilatus posuit in templo aut de Hadriani equestri statua quae in ipso sancto sanctorum usque in praesentem diem stetit* (Hieronymus) oder von τοὺς στρατιώτας τοὺς εἰσελθόντας τῷ ἱερῷ. Die Parenthese ὁ ἀναγινώσκων νοείτω (nur Mc Mt) ist im Munde Jesu selbst undenkbar: der Redner konnte nur ὁ ἀκούων νοείτω (allenfalls ὁ ἀκούων ἀναγινωσκέτω — nämlich den Daniel) sagen. ὁ ἀναγινώσκων νοείτω kann sich nur an den Leser eines vorliegenden Buches wenden, d. h. wohl nicht des Daniel, sondern der älteren von Mc benutzten Apokalypse, vgl. EdMeyer I 129: im Stile des Mc ist die Aufforderung kaum. οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, die Bewohner der jüdischen Landschaft, sollen nicht etwa in die Hauptstadt fliehen, sondern in die Berge, wie I Macc 2 28 — für Mc natürlich die christlichen Bewohner. Daß nach Euseb hist. eccl. III 5, 3 die Jerusalemer Christen vor dem Untergang Jerusalems nach Pella übersiedelten, ist eine ganz andere Sache. v. **15** f., nach JWeiß Loisy hier ein Fremdkörper, dagegen in dem Zusammenhang von Lc 17 31 f. am Platze, besagen: nach dem Eintritt des Zeichens ist kein Augenblick mehr auf Umwegen zu verlieren. Von dem flachen Hausdach, das zu allerlei Zwecken diente (I Regn 9 25 Is 15 3 22 1 Jer 19 13 Zeph 1 5) und eine Treppe nach außen zur Straße hatte, soll man fliehen, ohne erst noch einmal in das Innere des Hauses zu treten, oder auch gleich über die Nachbardächer. **16** Wer εἰς τὸν ἀγρόν (= ὁ ἐν τῷ ἀγρῷ Mt Lc) im χιτών gearbeitet hat, soll nicht erst den Mantel von Hause holen. Auch Hesiod opera 391 (vgl. Virgil georg. I 299) verlangt: γυμνὸν σπείρειν, γυμνὸν δὲ βοωτεῖν, γυμνὸν δ' ἀμᾶσθαι, über γυμνός vgl. zu 14 51 f. **17** Zu οὐαί c. dat. vgl. Epictet III 19 1 οὐαί μοι διὰ τὸ παιδάριον κτλ. Die Schwangeren (ἐν γαστρὶ ἔχειν schon seit Herodot) und Säugenden (da θηλάζειν von Mutter und Kind gebraucht wird, ist θηλαζούσαις ebenso möglich wie θηλαζομέναις D) sind den Beschwerden der Flucht am wenigsten gewachsen. **18** Auch wenn man zu γένηται nicht direkt mit S[c]AMt ἡ φυγή ergänzen darf, sondern allgemein „die Kriegsnot", so wird dem Sinne nach doch die Erschwerung der Flucht durch die winterliche Jahreszeit (+ μηδὲ σαββάτῳ Mt) die Rede sein: sachliche Parallele Strack-Billerbeck I 952. **19** Das freie Zitat = Dan 12 1 Theodotion (γέγονεν! LXX: ἐγενήθη), vgl. noch I Macc 9 27 Ass. Mos. 8 1; die harte semitische Konstruktion erscheint

20 die Gott geschaffen hat, bis jetzt und nicht mehr sein wird. Und
wenn der Herr die Tage nicht verkürzt hätte, so würde niemand ge-
rettet; aber wegen der Erwählten, die er erwählt hat, hat er die Tage
21 verkürzt. Und wenn euch dann jemand sagt: hier ist der Messias!
22 dort ist er! so glaubt es nicht; denn es werden falsche Messiasse und
»falsche Propheten« auftreten und »Zeichen und Wunder tun«, um wo
23 möglich (auch) die Erwählten zu verführen. Ihr aber habt acht, ich
24 habe euch alles vorausgesagt. § 68 d Aber in jenen Tagen nach
jener Drangsal wird »die Sonne sich verfinstern und der Mond seinen
25 »Schein nicht mehr geben«, »und die Sterne werden vom Himmel
26 »fallen und die Himmelsmächte in Erschütterung geraten«. Und dann
wird man »den Menschensohn in den Wolken kommen« sehn mit
27 großer Macht und Herrlichkeit. Und dann wird er die Engel aussenden
und die Erwählten »aus den vier Winden sammeln« »vom Ende der
28 »Erde bis zum Ende des Himmels«. § 68 e Vom Feigenbaum aber
lernt ein Gleichnis. Wenn sein Zweig schon weich wird und Blätter

---

bei Mt Lc gemildert. θλῖψις vielleicht speziell von Belagerung zu verstehn? Das οἵα . . . τοιαύτη könnte Semitismus sein (vgl Ex 9 18. 24 11 6 und s. zu 1 7), allerdings fehlt das pleonastische τοιαύτη in beiden Danielübersetzungen. ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως (vgl. Ex 9 18 Dt 4 32) ist anders gemeint als 10 6 und vielleicht deshalb bei Mc allein durch ἣν ἔκτισεν ὁ θεός weiter erläutert; doch kann dies auch semitische Umständlichkeit sein vgl. v. 20 b. Man mag vergleichen Josephus Bell. prooem. 4 τὰ γοῦν πάντων ἀπ' αἰῶνος ἀτυχήματα πρὸς τὰ Ἰουδαίων ἡττῆσθαι δοκῶ κατὰ σύγκρισιν. **20** Von der im voraus festgesetzten Zeit der Drangsal (bei Daniel 3½ Jahre) hat Gott (artikelloses κύριος wie in Zitaten aus dem Alten Testament) aus besonderer Gnade nachträglich wieder etwas abgelassen (κολοβοῦν eigentlich = amputieren, das Präteritum ἐκολόβωσεν steht für das Futurum nach jüdischer Anschauung: Gott hat „den Beschluß schon gefaßt" Wellhausen). Dies hat man mit einer selbst den ungeduldigen Römern unerwartet schnellen (vgl. Tacitus hist. V 11?) Einnahme der Stadt zusammenbringen wollen oder gemeint, hier seien zwei verschiedene Berechnungen der Drangsal (3½ Jahre bei Daniel, viel weniger in einer anderen Gestalt) in Einklang gebracht. Es ist aber nach Henoch 80 2 Apokalypse Abrahams 29 IV Esra 4 26 Baruchapok. syr. 22 1 *darum siehe, Tage kommen: da werden die Zeiten rascher eilen als die früheren* I Cor 7 29? Barnabas 4 3 einfach ein stehender Zug der Eschatologie, vgl. auch Strack-Billerbeck I 953. οὐκ ἂν ἐσώθη κτλ.: sowohl der Ausdruck „alles Fleisch" wie die Negierung beim Verbum „nicht . . alles Fleisch" für „keines" ist semitisch vgl. Blaß § 302, 1. In der alten Apokalypse war οὐ . . πᾶσα σάρξ cum grano salis, von Juda und Jerusalem zu verstehn. Die ἐκλεκτοί sind dann der prophetische „Rest", die Erben der messianischen Güter, vgl. Henoch 1 1 *die auserwählten Gerechten . . die am Tage der Trübsal vorhanden sein werden*; es braucht also 20 b nicht Einschub des paulinisierenden (I Cor 7 29 ff. Rm 13 11) Evangelisten zu sein. v. **21** f. wurden ebenfalls von manchen als christliche Einschaltung auf Grund des Logions Lc 17 23 angesehen (vgl. oben 5 f.). Gehören sie doch zur jüdischen Grundlage, so wollte diese durch 21 f. nicht die oben verkürzte Wartezeit wieder verlängern, sondern: innerhalb der Drangsal werden auch falsche Messiasse auftauchen mit dem Anspruch das Ende herbeizuführen. ψευδόχριστοι καὶ

(om ψ. κ. D it^{var}) ψευδοπροφῆται: letztere wohl nicht Propheten des falschen Messias, sondern gleichbedeutend mit ihm und wegen der Anspielung auf Dt 13 1 genannt. Prätendenten der Messiaswürde, (wie sie das Judentum im ersten Jh. p. Chr. mehrfach gesehn hat, s. Bousset Religion^2 294), werden sich mit σημεῖα καὶ τέρατα (schon Ex 7 3 Dt 13 1 usw.; zur rabbinischen Unterscheidung zwischen אות und מופת s. Strack-Billerbeck I 954), zu legitimieren suchen. **23** Von den ἐκλεκτοί v. 22 werden die ὑμεῖς, die Jünger, unterschieden. Zum Wechsel der Person s. zu v. 1 f. Der Vers scheint christlich zu sein. βλέπετε wie 5. 9. 33. **24—27** Der „Schlußakt des Dramas" nach der alten Apokalypse: beendet wird die θλῖψις jener Tage durch Himmelserscheinungen mit dem Schlußzeichen (so Mt 24 30) des kommenden Menschensohnes. Daß ein Zwischenraum zwischen v. 14—23 und v. 24 ff. liegt, sagt Mc nicht, Mt verbietet es durch ein ausdrückliches εὐθέως. Für die späteren Christen wurde es notwendig, den bereits eingetretenen Fall Jerusalems v. 14—23 und das erwartete Weltende v. 24 ff. auseinanderzuhalten. **24** f. Natürlich ist dies nicht symbolische Einkleidung für Umwälzungen in der Menschheit, sondern nach dem prophetischen Schema von wirklichen Naturphänomenen der Endzeit zu verstehn, von dem hier besonders Is 13 10 und 34 4 anklingen, doch vgl. noch Ez 32 7 f. Joel 2 10 3 15 Henoch 80 4—7 Ass. Mos. 10 5 Apc 6 12 ff., Bousset Religion^2 287 Strack-Billerbeck I 955. Die Sterne sind nach dem naiven alten Weltbilde am Himmel befestigt, und können daher herunterfallen. αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (צְבָא הַשָּׁמַיִם Is 34 4) meint in dem Parallelismus membrorum wohl wieder die Himmelskörper, nicht etwa besondere kosmische Kräfte. **26** Endlich erscheint der danielische Menschensohn (s. zu 8 31). unter dem Mc jedenfalls Jesus versteht, wenn auch die ältere Apokalypse ihn ursprünglich nicht meinte. μετὰ δυνάμεως nach Dan 7 14 vgl. Mc 8 38. „Sein Werk wird nur nach einer Seite beschrieben" (JWeiß), das Gericht nicht geschildert. **27** Seine Engel (vgl. 8 38) sammeln die ἐκλεκτοί (D it^{var} + αὐτοῦ SAB = Gottes v. 20? oder von Mc auf Jesus bezogen, vgl. I Th 4 16?) auf der ganzen Erde, die Diaspora inbegriffen. Das ist mit Benutzung zweier verwandter alttestamentlicher Sätze ausgedrückt: Zach 2 6 ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τοῦ οὐρανοῦ συνάξω ὑμᾶς, λέγει κύριος . . (εἰς Σιὼν ἀνασῴζεσθε κτλ.) und Dt 30 4 ἐὰν ᾖ ἡ διασπορά σου ἀπ' ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ, ἐκεῖθεν συνάξει σε κτλ. vgl. auch noch Ps 105 47 II Macc 2 7. Am Schluß erwartet man entweder mit Mt wie Dt 30 4 Ps 18 7 „von einem Ende des Himmels bis zum andern", oder wie Deut 13 7 Jer 12 12 „von einem Ende der Erde bis zum andern". Doch belegt Grotius die Wendung des Mc aus Philo „de Caino" ἀπ' οὐρανοῦ περάτων μέχρι γῆς ἐσχάτων. **28—37** Gegen alle Erwartung kommt nun nicht höchstens ein kurzer Schluß, dessen Trümmer manche in v. 30—32 finden wollen, sondern es wird eine Fortsetzung von Sprüchen über die Parusie angehängt. Als ob v. 24—27, die doch das Ende selbst bedeuten, gar nicht vorhergegangen wären, wird in v. 29 ταῦτα nur als ein Zeichen gewertet, ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις. Es heißt nicht mehr ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις v. 24 und τότε v. 26. 27, sondern die Zeit wird unbestimmt gelassen (v. 30?, jedenfalls v. 32^b) und die Erwartung selbst „gleichsam moralisiert". Das ganze Stück v. 28—37 erscheint als ein christlicher Nachtrag, gebildet z. T. unter Benutzung von Jesussprüchen. Eine besondere Meinung über die Komposition s. bei Wendling 165 f. **28** f. Ein echtes Herrnwort? Das tertium comparationis ist die Sicherheit des Schlusses aus Vorzeichen — man fragt nur, ob die Feige generisch gemeint sein kann, vgl. Cant 2 12 f. καιρὸς τῆς τομῆς ἔφθακεν . . ἡ συκῆ ἐξήνεγκεν ὀλύνθους αὐτῆς, vgl. auch zu 11 13. Darf man die Feige als den Baum ansehn, dessen Grünen am charak-

29 treibt, so erkennt man, daß der Sommer nahe ist. So auch ihr, wenn
ihr dies geschehn seht, so erkennet, daß er nahe vor der Tür ist.
30 Amen ich sage euch, dies Geschlecht wird gewiß nicht vergehn, bis dies
31 alles geschieht. Himmel und Erde werden vergehn, aber meine Worte
32 werden nicht vergehn. Aber über den Tag oder die Stunde weiß nie-
mand Bescheid, auch die Engel im Himmel nicht, auch der Sohn nicht,
33 sondern nur der Vater. Habt acht, bleibt wach! denn ihr wißt nicht,
34 wann die Zeit ist. (Es ist) wie wenn jemand, der auf Reisen geht,
sein Haus verläßt und den Knechten die Vollmacht gibt, jedem sein
35 Geschäft, und dem Türhüter aufträgt zu wachen. Also wacht! — denn
ihr wißt nicht, wann der Hausherr kommt, ob abends, oder um Mitter-
36 nacht, oder beim Hahnenschrei, oder morgens — damit er nicht, wenn
37 er plötzlich kommt, euch schlafend findet. Was ich aber euch sage,
das sage ich allen: wacht!

---

teristischesten ist? Oder muß man anerkennen, daß das Ausschlagen irgendwelcher andern Bäume genau den gleichen Dienst getan hätte? Deshalb hätte Lc καὶ πάντα τὰ δένδρα hinzugefügt, und denken ESchwartz Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 5, 80 ff. und Wellhausen an einen „bekannten verdorrten Feigenbaum bei Jerusalem", auf dessen Ausschlagen als Zeichen der Endzeit das Volk gehofft habe (s. zu 11 13 f.), während Jesus diese Erwartung für eitel erkläre. Dagegen Schütz in der Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 10, 333 (dazu 11, 167. 12, 88) und besonders EdMeyer I 127 A. 1. τὴν παραβολήν vielleicht = „das folgende" Gleichnis? ἐκφύῃ vermutlich aktiv vgl. (Cant 5 13 Sir 14 19) Ps 103 14 Symmachus; mit it syrr das passive ἐκφυῇ zu lesen, also τὰ φύλλα paralleler Nominativ zu ὁ κλάδος, ist unnötig. θέρος hier einfach = „der Sommer", nicht „die Ernte" (θερισμός), wenn auch die Parusie unter Umständen als Erntezeit bezeichnet wird. Mit AD ist hier wohl γινώσκεται zu lesen, um den Unterschied zwischen Bild (man pflegt zu erkennen v. 28) und Wirklichkeit (so müßt auch ihr erkennen) besser herauszustellen, als er bei der Fassung von γινώσκετε[1] als ind. und γινώσκετε[2] als imper. erscheint. **29** ὅταν ἴδητε ταῦτα vgl. v. 14 und s. zu v. 28. Zu ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις ergänzt Lc ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ: natürlicher wäre dann schon τὸ θέρος v. 28, ὁ καιρός Apc 1 3 22 10 oder τὸ τέλος, am einfachsten aber wohl „Er" vgl. Ph 4 5 Apc 3 20 Jac 5 9. **30** Die feierliche Versicherung, daß noch diese Generation (ἡ γενεὰ αὕτη s. zu 8 12) πάντα ταῦτα erleben wird, wäre als Abschluß der jüdischen Apokalypse begreiflich. Indessen ist ein entsprechendes selbständiges Herrnwort anderweitig überliefert, vgl. 9 1. Die christliche Auffassung mußte freilich als die erste Generation völlig weggestorben war, ohne daß πάντα ταῦτα eintrat, die γενεά zu dem *genus hominum . . aut specialiter Judaeorum* (Hieronymus) oder zu dem τῶν πιστῶν (Theophylakt) überhaupt erweitern. Wer heute die ganze Rede als irrtumsloses Herrnwort halten will, muß sich mit Wohlenberg abmühen, das ταῦτα πάντα auf die Vorzeichen des § 68b zu beschränken, während Jesus natürlich nicht geglaubt habe, daß die eigentliche Drangsal und die Parusie „innerhalb einiger Jahrzehnte" eintreten werde. **31** Auch dieser Satz wird von einigen Erklärern dem jüdischen Apokalyptiker zugeschrieben, der Gott so habe sprechen lassen (vgl. Is 51 6? Esth 10 5?). Oder geht er auf ein echtes Wort Jesu zurück (vgl. Mt 5 18 Lc 16 17)? Dann soll hier nicht seine Lehre überhaupt als trostvoller Ersatz für die immer noch ausgebliebene Person Jesu

angeboten (so Wellhausen), sondern die Verheißungs**worte** v. 30 gegenüber bereits erhobenen Zweifeln noch unterstrichen werden. Es wäre vielleicht erst ad vocem παρέρχεσθαι in diesen Zusammenhang gerückt. **32** Ebenfalls von einigen für ein ursprünglich jüdisches Wort (Schluß der alten Apokalypse: daß nur Gott den Tag kennt, entspricht jüdischer Anschauung: Zach 14 7 Ps Sal 17 23 var lect εἰς τὸν καιρὸν ὃν οἶδας σύ, ὁ θεός Act 1 7) gehalten, das durch den Zusatz 32^{b} οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ christlich überarbeitet sei. Es stände aber doch wohl in schwerem Widerspruch zwar nicht zu v. 30 (daß noch diese Generation das Ende erlebt), wohl aber zu der ganzen vorher gegebenen Weissagung. Als christlicher Zusatz würde es zwar auch in diesem Widerspruch stehen, aber das wäre dann begreiflicher. Dafür, daß dabei ein Herrnwort zu Grunde läge, könnte der Umstand zu sprechen scheinen, daß es bald den Christen viel Mühe gemacht hat: *gaudet Arius et Eunomius quasi ignorantia magistri* Hieronymus. So läßt schon Lc den ganzen Vers, ein Teil der Ueberlieferung bei Mt das οὐδὲ ὁ υἱός einfach aus, und Ambrosius de fide V 8 scheint es in beiden Evangelien auf Fälschung derer zurückzuführen, *qui scripturas interpolauere diuinas*. Andere wie Catene 416, Basilius ep. 236, 2 verdrehen εἰ μὴ ὁ πατήρ in „wenn nämlich der Vater **auch** nichts von dem Tage wüßte“: da dieser ihn aber kennt, so kennt ihn der Sohn eben doch! Schließlich unterscheidet man ein Nichtwissen κατὰ χρῆσιν bei vorhandenem Wissen κατὰ κτῆσιν. Auf der andern Seite befremdet das absolute „der Sohn“ (bei Mc nur hier, dagegen Mt 11 27 und Jo) in der Sprache Jesu: daher halten z. B. auch Bousset, Clemen und Norden das Wort für nicht echt. ἡ ἡμέρα ἐκείνη neben dem Plural v. 17. 19. 24 meint den letzten Tag = einfachem ἡ ἡμέρα Mt 25 13 I Th 5 4 oder mit Zusatz von τοῦ κυρίου (Pls) oder ἡ ἐσχάτη (Jo). Die Engel (ἄγγελος B), die doch selbst an jenem Tage mitwirken vgl. 8 38, wissen den Tag nicht, wissen überhaupt nicht alles IV Esra 4 52 Eph 3 10 I Petr 1 12. **33** Wohl redaktionelle Ueberleitung: die Jünger wissen den Tag also erst recht nicht. ἀγρυπνεῖτε: in übertragenem Sinn, + καὶ προσεύχεσθε SA it^{var} syrr (Lc 21 36 δεόμενοι). **34** ff. Das Gleichnis vom spät heimkehrenden Hausherrn mit dem tertium comparationis der Verpflichtung zur Wachsamkeit, während man den genauen Zeitpunkt des erwarteten Ereignisses nicht weiß, erscheint wie eine sekundäre Fortbildung echten Gleichnisstoffes (vgl. besonders das Gleichnis von den Talenten): wenn das „Wachet“ allen ohne Unterschied gilt, nicht bloß den Jüngern (vgl. v. 37), so würde man lieber auch in dem Bilde keinen Unterschied zwischen den übrigen Sklaven und dem θυρωρός gemacht finden, vgl. Lc 12 36; und daß ein ἀπόδημος nur nachts zurückerwartet wird, fällt auch auf, vgl. Jülicher Gleichnisreden Jesu 2, 166 ff. ὡς findet nicht seinen Nachsatz in v. 35, sondern ist Semitismus wie ὥσπερ Mt 25 14, vgl. auch Fiebig Altjüdische Gleichnisse 78; καὶ τῷ θυρωρῷ (vgl. Strack-Billerbeck II 47) ἐνετείλατο: nachlässig statt eines zu erwartenden καὶ ἐντειλάμενος. Das γρηγορεῖν eine späte Präsensbildung aus dem Perf. ἐγρήγορα (Blaß § 73). **35** ὁ κύριος τῆς οἰκίας = ὁ οἰκοδεσπότης Mt 24 43 usw. Mc nennt glossierend die vier Nachtwachen (s. zu 6 46) mit ihren volkstümlichen Namen (Lc 12 38 nur drei und mit Zahlbezeichnung): ὀψέ vgl. 11 11. 19 von 6—9, μεσονύκτιον (Blaß § 123), accus. des Zeitpunktes wie Ps 118 62, von 9—12, ἀλεκτοροφωνίας, gen. temporis, vgl. πρὸς ἀ. Aesop fab. 44, von 12 – 3, πρωί von 3—6. **36** Die δοῦλοι werden nicht durch eine Laune des Herrn, sondern infolge ihrer Nachlässigkeit überrascht. **37** Während die Rede anfangs nur an die vier v. 3 Genannten geht, dann nach dem Gleichnis v. 34 mindestens an alle Jünger, wird hier ausdrücklich betont, daß die Mahnung allen Lesern oder allen Christen überhaupt gilt, vgl. Lc 12 41.

14 § **69** Es sollte aber in zwei Tagen das Pascha und die ungesäuerten Brote sein. Und die Hohenpriester und Schriftgelehrten such-
2 ten, wie sie ihn mit List fassen und töten könnten; denn sie sagten:

Auf ihr beruht die kirchliche Institution der παννυχίδες, der Vigilien. Ein weiterer Abschnitt **XIV 1—XV 39** enthält die eigentliche Passionsgeschichte. Hatten schon Heinrici Der literarische Charakter usw. 1908 38 f. und Bousset Kyrios Christus 43 f. die Leidensgeschichte in ihrer Formgebundenheit als besonders geartetes Stück des Evangeliums empfunden, so war von Dibelius (z. B. Formgeschichte 12. 20) und KLSchmidt (z. B. Der Rahmen der Geschichte Jesu 303 ff.) auch die Begründung dieser ihrer Eigenart gegeben worden: nur in fortlaufendem Zusammenhang konnte die Antwort auf die Frage erteilt werden, wie Jesus den Kreuzestod erleiden durfte. Dies „älteste Dokument aus dem Kranze der christlichen Märtyrerakten" war nach KLSchmidt nicht lückenlos und wies auch gewisse Redaktionsspuren auf, doch „Umstellungen der einzelnen Szenen und ein Zurückführen auf verschiedene Traditionsschichten lassen sich im ganzen nicht vornehmen" (a. O. 309). Ueber die Analysen, wie sie neuerdings von anderer Seite (u. a. Wendling und Loisy) unternommen worden sind, kann im Rahmen der Texterklärung nicht in extenso berichtet werden. Als Veranschaulichung diene die Aufstellung Bultmanns. Nach ihr hätte ein ältester Bericht „ganz kurz Verhaftung, Verurteilung durch das Synedrium und Pilatus, Abführung zum Kreuz, Kreuzigung und Tod" erzählt. Erweiterungen, „teils durch früher schon vorhandene Geschichten, teils durch neu entstehende Bildungen", wären a) „die Petrus-Geschichte" mit der Einleitung 14 27—31, b) ein Komplex von Geschichten mit dem letzten Mahl Jesu als Mittelpunkt, c) die Einleitung 14 1 f. 10 f., d) die noch späteren Einschaltungen 14 3—9. 32—42 und wohl auch 14 55—64, e) die Ausgestaltung des Kreuzigungsberichts und f) die Schlußstücke 15 40 f. 42—47. Der Abschnitt beginnt in **1** f. **10** f. mit dem Todesanschlag des Synedriums § 69 und dem Verrat des Judas § 71, die ursprünglich zusammengehörten, nach Wendling als Teil des Urberichts, nach Bultmann als sekundäre, aber von Mc bereits vorgefundene Einleitung. Der Inhalt könnte als Rückschluß aus der Tatsache angesehen werden, daß Judas bei der Verhaftung in Gethsemane eine Rolle gespielt hat (z. B. Loisy). Manche Neuere wollen freilich angesichts der phsychologischen Unerklärbarkeit des Verrats durch einen Jünger diesen überhaupt für eine Erfindung ansehn (dagegen z. B. WBrandt, Wrede Vorträge und Studien 1907 127 ff., Heitmüller) und greifen auf Volkmars Personifikation Judas = das Volk der Juden zurück, vgl. z. B. Schläger und Plath Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 15, 50 ff. 17, 178 ff. Von der Zeitangabe, daß das Pascha-Mazzothfest in zwei Tagen begangen werden sollte (ἦν = ἤμελλεν εἶναι), wird anscheinend der ganze Absatz 14 1—11 beherrscht, μετὰ δύο ἡμέρας ist wohl nicht = τῇ ἐχομένῃ ἡμέρᾳ, sondern nach Hos 6 2 = ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ s. zu 8 31. Dann wäre hier die Distanz vom 13. bis zum 15. Nisan angegeben, die entweder der von Mittwoch bis Freitag entspricht (s. zu 11 1) oder nach Wellhausen der von Donnerstag bis Sonnabend, womit dann bei Mc die johanneische Datierung durchscheinen würde.

Der Name „Pascha und Azyma" (anders hier Mt: nur τὸ πάσχα, und Lc: ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα) charakterisiert das Fest bei Mc wie Esra A 1 17 u. ö. als ein Doppelfest, entsprechend seiner Zusammensetzung aus dem Paschaabend und der Mazzotwoche, vgl. Strack-Billerbeck I 987 f. πάσχα, eine Transskription des aram. פסחא, ist die übliche Form im Neuen Testament, bei Philo und meist auch

LXX und Josephus; letzterer hat daneben auch φάσκα, die LXX Jer 38 8 II Par 30. 35 auch das dem hebr. פסח entsprechende φάσεκ oder φάσεχ. Das Paschamahl fand statt in der Vollmondnacht nach der Frühlingstag- und Nachtgleiche, d. h. am Abend des 14. bis in die ersten Stunden des 15. Nisan. Vom 15. bis 21. Nisan (Lev 23 6) erstreckte sich das Fest τὰ ἄζυμα = המצות (der Name, nach Analogie anderer Festnamen im neutr. plur. vgl. γενέσια 6 21, ἐγκαίνια Jo 10 22, Διονύσια usw., weist auf die ἄρτοι ἄζυμοι Lev 2 4); aber man aß ἄζυμα bereits beim Paschamahl, nachdem aller Sauerteig schon am Vormittag des 14. Nisan aus dem Hause geschafft war, vgl. I Cor 5 7. Am 14. wurde mindestens von Mittag ab nicht mehr gearbeitet (Schürer II 16), mit welcher Heilighaltung des Tages die synoptische Darstellung der Passion in Widerspruch gerät, s. zu 11 1. Am Nachmittag, vor Sonnenuntergang Ex 12 6 Josephus Bell. VI 9, 3, wurde das Paschalamm (auch = τὸ πάσχα) von dem Haushaltungsvorstand, später auch von Leviten im Tempelvorhof geschlachtet = θύειν τ. π. 14 12 I Cor 5 7. Den Verlauf des häuslichen Paschamahls zur Zeit Jesu kann man sich nur aus späteren Quellen, besonders dem Mischnatraktat Pesachim, aber auch noch dem heutigen Ritual, rekonstruieren, vgl. z. B. Delitzsch Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1855 S. 257 ff., Merx Lukas 406 ff., Volz Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 7, 247 ff. Entgegen dem ursprünglichen Ritual Ex 12 11 stand man nicht mehr, sondern lag; es soll immer auf 10 bis 20 Männer ein Lamm gekommen sein. Die Feier wurde begonnen, ebenso wie das gewöhnliche Sabbatmahl, mit dem Mischen eines ersten Weinbechers, der Rotwein mit Wasser gemischt enthielt; dazu wurde eine Segensformel über den Wein *(gepriesen seist du Jahveh unser Gott, der du schaffst die Frucht des Weinstocks)* und eine über den Festtag *(dieser Tag des Festes der ungesäuerten Brote, ein Denkmal unserer Erlösung)* gesprochen. Danach wurde der erste Becher getrunken und eine Vorspeise verteilt. Der Hauptteil der Feier scheint begonnen zu haben mit dem Mischen des zweiten Bechers und dem Segnen, Brechen und Austeilen von ungesäuertem Brot, das der Hausherr mit bitteren Kräutern zusammen in den lehmfarbenen Brei der חרוסת (aus Mandeln usw., die Farbe zur Erinnerung an die Ziegelarbeit in Aegypten) getaucht hatte *(dies ist das Brot des Elends, das unsere Väter in Aegyptenland gegessen haben, jeder Hungrige komme und esse, jeder der es bedarf, der feiere [dies Jahr hier, im kommenden Jahr im Lande Israel, dies Jahr als Sklaven, im kommenden Jahr als Freie]*). Es folgten Frage und Belehrung über die Bedeutung der Feier (Ex 12 26 f 13 8 — sie soll ja nach Ex 12 14 ein μνημόσυνον = לזכרון sein), das Rezitieren der ersten Hälfte des Hallel (= הלל) d. h. Ps 112. 113 1–8 und das Trinken des zweiten Bechers. Danach erst kam die eigentliche Mahlzeit, hinter der als Nachtisch noch einmal vom Hausherrn Brot gebrochen und verteilt wurde. Es folgte der dritte Festbecher mit dem „Dankgebet nach Tisch“ (der כוס הברכה vgl. I Cor 10 16?), und ein vierter Becher zum Schluß, nach dessen Mischen die zweite Hälfte des Hallel, nämlich Ps 114 9–26. 117 (vgl. Mc 14 26*), dazu als Segen Ps 22 oder 135, gesprochen wurde.

2 μὴ (eliptisch wie Gal 5 13, ergänze etwa κρατήσωμεν αὐτόν) ἐν τῇ ἑορτῇ, μήποτε ἔσται (Blaß § 370, 2) θόρυβος κτλ.: sollte dieser Satz besagen, man wollte Jesus jetzt noch nicht verhaften, hat es aber dann tatsächlich doch getan, so müßte eine Umstimmung in v. 10 f. hervortreten. Da das nicht geschieht, so meint dieser Text vielmehr, daß man Jesus eben noch vor dem Fest beseitigen wollte. Diese Vorstellung ist freilich nicht unanfechtbar — war denn am 14. Nisan ein θόρυβος des Volks nicht auch schon zu befürchten, vgl. 12 12? D it^{var} lesen μή ποτε ἐν τῇ ἑορτῇ ἔσται θόρυβος κτλ.: mit demselben Sinn? oder meinen sie: man solle Jesus (jetzt) verhaften, weil andernfalls (von seiner Verhaftung oder von seinem ungehinderten Auftreten?) sicher ein Aufruhr beim Fest zu befürchten sei? Vgl. noch Josephus Bell. I 4, 3 ἐπανίσταται τὸ Ἰουδαϊκὸν ἐν ἑορτῇ· μάλιστα

3 Nicht am Fest, damit kein Auflauf des Volkes entstehe. **§ 70** Und
als er in Bethania war, im Hause Simons des Aussätzigen, während er
bei Tische saß, da kam eine Frau mit einem Alabastergefäß voll kost-
baren Salböls aus echter Narde; und sie zerbrach das Gefäß und goß
4 (den Inhalt) über sein Haupt. Einige aber äußerten unter einander
ihren Unwillen: wozu ist diese Vergeudung des Salböls geschehn?
5 Hätte doch dieses Salböl für mehr als dreihundert Denare verkauft
und (das Geld) den Armen gegeben werden können! Und sie fuhren
6 7 sie an. Jesus aber sprach: Laßt sie, was behelligt ihr sie! Sie hat ein
gutes Werk an mir getan. Denn die Armen habt ihr allezeit bei euch
und, wann ihr wollt, könnt ihr ihnen wohl tun; mich aber habt ihr
8 nicht allezeit. Was sie vermochte, hat sie getan; sie hat zum Voraus

---

γὰρ ἐν ταῖς εὐωχίαις αὐτῶν στάσις ἅπτεται. **3—9** Die von Mc Mt hier erzählte Salbungsgeschichte hat Lc mit dem Zuge, daß die Salbung Tat einer „Sünderin" ist, und ohne die besondere Beziehung auf den Tod Jesu schon 7 36—40 gebracht, Jo 12 1 ff. hat sie mit anderen und zahlreicheren Personennamen in der Passionszeit, doch v o r dem Einzug in Jerusalem (s. oben). Die Identität ist freilich seit alters bestritten: Origenes in Mt comm. ser. lat. 77: *multi quidem existimant de una eademque muliere quattuor euangelistas exposuisse* (Ἀπολινάριος δὲ καὶ Θεόδωρος μίαν καὶ τὴν αὐτήν φασι παρὰ πᾶσι τοῖς εὐαγγελισταῖς Catene 418) . . . *ego autem magis consentio tres fuisse, et unam quidem, de qua conscripserunt Matthaeus et Marcus, nullam differentiam expositionis suae facientes in uno (eo* mss.*) capitulo, alteram autem fuisse de qua scripsit Lucas, aliam autem de qua scripsit Joannes.* Mit Tatian und Chrysostomus sagt dagegen Catene 418 φαίνονται δὲ Ματθαῖος καὶ Μᾶρκος καὶ Ἰωάννης περὶ τῆς αὐτῆς λέγοντες . . Λουκᾶς δὲ περὶ ἑτέρας. Genaueres über die patristische Exegese s. bei Zahn Lukas 329 A 33, nach dem der älteste Vertreter der Gleichsetzung der „Sünderin" (Lc 7) mit Maria von Bethanien (Jo 12) und Maria Magdalena Ephraim Syrus ist (Hymni I 176 ff. Lamy). Die in sich abgerundete Anekdote von der Salbung Jesu durch eine Ungenannte unterbricht bei Mc (Mt) den Zusammenhang zwischen § 69 und 71. Doch ist sie auch schon mit ihrer ursprünglichen Pointe v. 7 zu einem „Vorspiel der Passion" geeignet. Der Zusatz v. 8 f. verschärft diese allerdings noch. Denn v. 8 (nicht bei Lc, von Jo 12 7 nicht mehr verstanden) bringt eine unverhüllte Leidensweissagung, wenn nicht gar eine Rechtfertigung des späteren Verlaufs der Dinge: trotz 15 46 16 1 ist Jesus nicht ganz ungesalbt beigesetzt worden. Und v. 9 (nicht bei Lc Jo) fügt obendrein eine Reflexion hinzu über die Zugehörigkeit der so zu wertenden Geschichte zu dem in der ganzen Welt zu verbreitenden Evangelium (s. unten). Ist hier der Salbung eine über den Horizont der Frau hinausgehende Bedeutung gegeben (Loisy), so wurde sie in der ursprünglichen Form der Erzählung, die mit dem Apophthegma v. 6 f. schloß, anders gerechtfertigt: wie 2 19 die Pflicht sich der Gegenwart Jesu zu freuen über der Fastensitte steht, so hier der Wille Jesu Liebes anzutun, wenn er zugegen ist, über dem Almosengeben. Das ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε v. 7 braucht ursprünglich keine Todesweissagung zu sein, wenngleich diese Deutung später am nächsten lag. EdMeyer führt für die Historizität die Namensangabe (Σίμων ὁ λεπρός) an, vgl. zu 5 22 10 46. **3** Das Haus in Bethanien (sekundäre Ortsangabe nach Wellhausen Bultmann) gehört nach Mc Mt (vgl. auch Lc) einem sonst nicht bekannten Simon (ὁ Λεπρός ein Schimpfname? oder war

Simon etwa ein ehemaliger Aussätziger?), nach Jo, der die ungenannte γυνή als Maria (11 2 12 3 ff.) vorstellt, der Martha. Die Harmonistik: Simon war Mann oder Vater der Martha, also φασί τινες καὶ πατέρα εἶναι τοῦ Λαζάρου ὃν ἀπὸ τῆς λέπρας καθαρίσας εἱστιᾶτο παρ' αὐτῷ Theophylakt. Alabasterflaschen (τήν, τὸν oder τὸ ἀλ. s. var. lect. zu v. 3) brauchte man so vorzugsweise für kostbare Salböle und wohlriechende Essenzen (Herodot III 20 δῶρα φέροντας . . . μύρου ἀλάβαστρον, Plinius hist. nat. 13, 2 [3] *unguenta optime seruantur in alabastris)*, daß der Name auch auf Salbenfläschchen aus anderem Stoff überging. Das kostbare (πολυτελοῦς gehört dem Sinne nach hierher) Salböl μύρον (hier und Jo 12 3 Gattungsname; Mt 26 6 Lc 7 37 „Myrrhensalbe") wird näher bestimmt durch νάρδου (Lehnwort aus dem Semitischen, vgl. hebr. נֵרְד, was selbst wieder pers. *nārdīn*, sanskrit. *naladâ*): mit Narde, d. h. dem Wohlgeruch der besonders am Himalaya wachsenden Nardostachys oder Valeriana Gatamansi, parfümiert. Die Nardensalbe ist im Gebrauch bei reichen Israeliten Cant 1 12 4 13 f. Henoch 32 1 Mt 6 17 wie bei Griechen und Römern, vgl. Athenäus 15, 42 ναρδίνου δὲ μύρου μέμνηται Μένανδρος und die Stellen bei Wettstein I 515. 625. Auch die Aufmerksamkeit, Gästen das Haupt zu salben (καταχεῖν κεφαλῆς SB gegen AD s. Blaß § 181, nach Lc Jo werden Jesu Füße gesalbt), ist bekannt: Ps 22 5 Lc 7 46 Plato rep. III p. 398 A μύρον κατὰ τῆς κεφαλῆς καταχέαντες, Rabbinisches bei Strack-Billerbeck I 986, wo u. a. aus Kethuboth 17^{b} die babylonische Sitte angeführt wird, bei der Hochzeit einer Jungfrau den anwesenden Rabbinen Salböl auf das Haupt zu träufeln. πιστική (Mc Jo) wird nicht = „trinkbar, flüssig" (von πίνω) sein, sondern, wie bei späten Schriftstellern (Artemidor oneir. II 32 γυναῖκα πιστικὴν καὶ οἰκοῦρον) = „glaubwürdig, echt"; dafür spricht auch die nach Plinius hist. nat. 12, 12 (26) bestehende Gefahr der Verfälschung. Oder πιστικός bezeichnet ein εἶδος νάρδου οὕτω λεγόμενον (so Theophylakt zur Auswahl), sei es, daß eine Gräzisierung von lat. *spicatum* (Galen ed. K. XII p. 604 τὰ πολυτελῆ μύρα τῶν πλουσίων γυναικῶν, ἃ καλοῦσιν αὗται σπίκατα καὶ φουλίατα), sei es, daß eine Ableitung von פיסתקא = πιστάκια (so JLightfoot und Merx zur St.) vorläge. συντρίψασα τ. ἀ. nur Mc: in ihrer überschwenglichen Verehrung will die Frau von dem Salböl nichts zurückbehalten, vielleicht auch eine weitere profane Verwendung des Fläschchens nach diesem Gebrauch unmöglich machen. Wer hier schon daran denken will, daß man bei der Salbung eines Toten in hellenistischer Zeit die Alabasterflasche zerbricht und sie so in den Sarg legt, vgl. Zeitschr. f. d. neut. Wiss. 4, 179 ff., würde der Deutung v. 8 das Ueberraschende rauben. **4** Die τινες werden bei D Mt zu οἱ μαθηταί, bei Jo zu Judas Iskarioth. ἦσαν ἀγανακτοῦντες (s. zu 1 5 f. = διεπονοῦντο D) πρὸς ἑαυτούς = ἀλλήλους, oder *intra semet ipsos* vulg? s. zu 11 31? εἰς τί 15 34 Sir 39 17, in D it^{var} ohne γέγονεν. τοῦ μύρου fehlt in it^{var} syr^{s} vielleicht mit Recht, vgl. noch Mt. **5** Der Grund, weshalb man sich wohl über ἀπώλεια entrüsten kann. δηναρίων τριακοσίων: gen. pretii, nicht von ἐπάνω abhängig; zur Höhe der Summe vgl. zu 6 37. Auch für Plinius hist. nat. 13, 3 (4) sind Salböle, die *excedunt quadringenos denarios librae*, teuer. **6** κόπους παρέχειν (im Neuen Testament viermal) statt πράγματα παρέχειν sagten schon Aristoteles und die Papyri wie das moderne Griechisch. ἐν ἐμοί = εἰς ἐμέ Mt. **7** πάντοτε κτλ.: Anspielung auf Dt 15 11 *es werden allezeit Arme sein im Lande?* vgl. dazu Strack-Billerbeck I 986 f. καὶ — ποιῆσαι: Mc allein, ist vielleicht Glosse. εὖ ποιεῖν (Blaß § 102, 3) c. dat. hellenistisch, vgl. Ex 1 20 Sir 12 1 f. Blaß § 151, 1. **8** Ein Anhang (s. oben). ὃ ἔσχεν ἐποίησεν (nur Mc) meint nicht wie 12 44 ὅσα εἶχεν ἔβαλεν „was sie noch besaß", sondern eigentlich „was zu tun sie ver-

9 meinen Leib gesalbt zum Begräbnis. Amen ich sage euch, wo immer die Heilsbotschaft verkündet werden wird in der ganzen Welt, da wird auch von dem, was sie getan hat, gesprochen werden zu ihrem Ge-
10 dächtnis. § **71** Und Judas Iskarioth, einer der Zwölfe, ging hin zu
11 den Hohenpriestern, um ihn an sie auszuliefern. Sie aber freuten sich, als sie es hörten, und versprachen ihm Geld zu geben. Und er suchte,
12 wie er ihn bei guter Gelegenheit ausliefern könnte. § **72** Und am ersten Tage der ungesäuerten Brote, wo man das Paschalamm zu schlachten pflegte, sagten ihm seine Jünger: Wo sollen wir hingehen
13 und dir das Paschalamm anrichten? Da sandte er zwei seiner Jünger ab und sprach zu ihnen: Geht in die Stadt, da wird euch ein Mensch
14 begegnen, der einen Wasserkrug trägt; folgt ihm, und wo er eintritt, da sagt zu dem Hausherrn: der Meister spricht, wo ist die Unterkunft für mich, wo ich mit meinen Jüngern das Paschamahl essen kann?
15 Und er wird euch ein großes Oberzimmer zeigen, mit Teppichen belegt

---

mögend geworden war, das hat sie getan"; so Wohlenberg, der freilich lieber schreiben möchte ᾧ ἔσχεν ἐτίμησεν! Das προέλαβεν μυρίσαι statt προέλαβεν μυρίσασα = προλαβοῦσα ἐμύρισεν wäre auch griechisch nicht ganz undenkbar (vgl. Blaß § 392, 2 II Clem 8 2 ἐὰν δὲ προφθάσῃ εἰς κάμινον τοῦ πυρὸς αὐτὸ βαλεῖν = „wenn er es aber zuvor in den Feuerofen geworfen hat"), könnte aber auch als aramäischer Ersatz des Adverbiums *zuvor* durch Hilfsverbum gefaßt werden, vgl. 6 20 D? 14 25 D. Voraussetzung ist immer, daß in προλαμβάνειν hier der Begriff des Zuvorkommens lebendig ist, wie wohl auch Josephus Ant. VI 13, 7 προῦλαβες καταμειλίξασθαί μου τὸν θυμόν usw. vgl. Wettstein I 625 f., anders Ignat. Eph 3 2 (vgl. WBauer z. St.). Jesus nimmt hier die als einfache Huldigung gemeinte Salbung in einem tieferen Sinn an, indem er sie auf sein Begräbnis bezieht. Auch hier hatte nach jüdischem Brauch das Salben nach dem Waschen seine Stelle vgl. z. B. Ez 16 9 Ruth 3 3 Judith 10 3 Mt 6 17 Mc 16 1 usw., s. OHoltzmann Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 4, 181 Strack-Billerbeck I 987 II 53. ἐνταφιασμός hat hier den ursprünglichen Sinn „Begräbnis" (vgl. Test. Jud. 26 μηδείς με ἐνταφιάσῃ πολυτελεῖ ἐσθῆτι), wenn sich ἐνταφιάζειν und Derivate auch oft auf die Einbalsamierung im besondern beziehn, s. Deißmann Bibelstudien 117. **9** Der weitere Zusatz (s. oben) fällt jedenfalls wegen des Ausdrucks εὐαγγέλιον (s. Exkurs zu 1 1) und der Inaussichtnahme der Weltmission (so nur 13 10 16 15! εἰς ὁ. τ. κ. = ἐν ὁ. τ. κ. Mt s. Blaß § 205, zu λαληθήσεται gehörig?) im Munde Jesu auf; ob auch eine paulinische Färbung vorliegt (I Cor 11 25 ὁσάκις ... εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν), ist doch wohl sehr fraglich. Formale Parallele Cic. pro Sulla 15 *itaque dico locum in orbe terrarum esse nullum, quo in loco populi Romani nomen sit, quin eodem perscriptum hoc iudicium perveniat.* Auch wenn sich die Erinnerung zunächst auf die Tat richtet (ὃ ἐποίησεν αὕτη), so soll doch auch das Gedächtnis der Frau selbst geehrt werden (εἰς μνημόσυνον αὐτῆς), und dazu fehlt doch gerade das Wichtigste, der Name der Frau (Wellhausen — daß er aus irgendwelchen besonderen Rücksichten auf die noch Lebende unterdrückt sei, vermutet Zahn). **10—11** Da § 70 erst später eingeschoben ist, so sind die Phantasien über den Grund des Verrats (die Aeußerung Jesu über seinen Tod v. 8 habe Judas zur Verzweiflung getrieben, so z. B. Wohlenberg, oder Judas habe sich über die Verschwendung geärgert, resp. über das ihm entgangene Geld, so Jo 12 4 ff. Hieronymus: *damnum quod ex effusione unguenti se*

fecisse credebat ult magistri pretio compensare) nicht mehr auf die Salbungsgeschichte zu stützen. Seit Papias (bei Irenaeus V 33, 4) rät man freilich auch ohne Beziehung auf § 70 auf „Skepsis gegenüber den eschatologischen Verheißungen“ und Entrüstung über die Tatenlosigkeit des angeblichen Messias. **10** Daß es einer Auslieferung bedurfte (παραδοῖ v. 10 = προδοῖ D it^{var}, beides conjunct. s. zu 4 29), würde zu der offenbaren Scheu der Hierarchen vor einer öffentlichen Verhaftung 12 12 14 1. 49 stimmen; nach Jo 18 2 bestand sie in der Angabe des Orts, wo Jesus sich nachts aufhielt. ὁ εἷς (SB — εἷς D Mt — nicht opp. zu ὁ ἕτερος oder οἱ λοιποί, sondern zu εἷς τις, also wohl = der den christlichen Lesern bekannte) τῶν δώδεκα: ist der hier allenfalls erträgliche, 43 „ganz überflüssige“ Zusatz sekundäre Redaktionsarbeit (Bultmann) oder Spur der „Zwölferquelle“ (EdMeyer)? **11** Ob Judas den Hierarchen ganz aus sich entgegenkommt, oder ob man schon nach einem Verräter sucht, läßt diese Erzählungsart nicht entscheiden. Daß Judas um Geld gebeten habe, sowie die vereinbarte Summe (vgl. Mt) erwähnt Mc auch nicht. **12–16** Neben § 55 erscheint § 72, diese Einleitung zu dem letzten Mahle, als ein neuer Beleg für das prophetische Vorherwissen Jesu (bei Mt durch Kürzung verwischt), vgl. I Regn 10 2 ff. καὶ εὑρήσεις ἐκεῖ τρεῖς ἄνδρας ἀναβαίνοντας ... καὶ ἕνα αἴροντα ἀσκὸν οἴνου. Es wird sich dann nicht um historische Erinnerung handeln, sondern um eine Variante des Motivs von § 55, so z. B. Wendling, Loisy, Bultmann. Demgegenüber vertreten u. a. Plummer, Zahn, Allen die Auffassung, daß dem geheimnisvollen Verfahren hier eine Verabredung Jesu mit dem ihm bekannten οἰκοδεσπότης zugrunde läge, die in der gefahrvollen Situation jener Tage begründet war. Aehnlich schon Vertreter patristischer Exegese wie Titus von Bostra (Catene II 153) und Euthymius (zu Mt): μὴ μαθὼν τὴν οἰκίαν Ἰούδας ἐκδράμῃ πρὸς τοὺς ἐπιβούλους καὶ ἐπαγάγῃ τούτους κτλ. **12** Ueber die von manchen für falsch gehaltene Zeitangabe s. Exkurs zu 11 1. Die Erzählung v. 12—16 setzt voraus, daß Jesus, anders als sonst, den Tag über nicht in Jerusalem ist, sondern erst abends hinkommt, vgl. εἰς τὴν πόλιν v. 13. ἑτοιμάζειν ἵνα φάγῃς τ. π. κτλ. (vgl. Apc 8 6) = ἑ. σοι φαγεῖν Mt. **13** δύο: Lc weiß, daß es Petrus und Jo waren. Ihr Auftrag erstreckte sich zunächst auf Belegung des Saales, vielleicht aber auch auf Kaufen und Schlachten des Paschalammes, wenn letzteres nicht durch den οἰκοδεσπότης besorgt wurde, vgl. Ex 12 4. Der „ahnungslos“ (oder verabredetermaßen) vorangehende Wasserträger, den die Jünger sich als Führer dienen lassen sollen, ist ein Sklave vgl. Dt 29 11 Jos 9 27, nicht etwa Mc selbst, auf den schon Alexander Monachus um 550 riet. **14** „Die Festpilger waren berechtigt, jedermann um Ueberlassung eines Raumes zur Passahfeier anzugehen“ Strack-Billerbeck I 989. ὁ διδάσκαλος λέγει κτλ.: dies braucht nur zu bedeuten „unser Meister läßt dir sagen (vgl. ὁ κύριος 11 3)“; daß der Hausherr selbst ein Anhänger Jesu gewesen sei, wollen manche aus der Bezeichnung ὁ διδάσκαλος schließen. Die Vermutung, daß der Hausbesitzer der Vater des Mc gewesen sei, ist nur Kombination aus v. 51 und Act 12 12 f. 1 13, vgl. besonders Zahn Einl. II § 51 A. 6. 7. κατάλυμα, ein Wort der κοινή für attisch καταγώγιον, ist der Gastraum I Regn 1 18 9 22 Sir 14 25 oder die Herberge überhaupt Ex 4 24 Lc 2 7. Statt des finalen conj. ὅπου φάγω hat D Futur φάγομαι, wie 1 2 vgl. Blaß § 378. **15** αὐτός wie 6 17. ἀνάγαιον (+ οἶκον d. h. „Zimmer“ D): so hier und Lc 22 12 am besten bezeugt, vgl. Blaß § 35, 2 44, 1 (var lect: ἀνώγαιον, ἀνώγεων) Moulton-Milligan. ἐστρωμένος bedeutet wohl nicht „gepflastert“ (so Luther, Zahn), sondern daß der Boden des Saales (vgl. 11 8 — nicht die κλῖναι) mit Teppichen belegt war „wozu auch die Speisepolster gehören“ Merx, vgl. Ez 23 41 Plutarch Artax. p. 1022 e κλίνην καὶ στρώματα καὶ τοὺς στρωννύντας

16 und bereit; und da richtet uns an! Und die Jünger gingen weg und
kamen in die Stadt und fanden (es so), wie er ihnen gesagt hatte, und
17 richteten das Paschamahl an. § 73 Und als es Abend geworden
18 war, kam er mit den Zwölfen. Und als sie bei Tisch saßen und
aßen, sprach Jesus: Amen ich sage euch, einer von euch wird mich
19 ausliefern, »der mit mir ißt«. Sie wurden betrübt, und sagten einer
20 nach dem andern: Doch nicht ich? Er aber sprach zu ihnen: Einer
21 der Zwölfe, der mit mir in die Schüssel eintaucht. Denn der »Menschen-
»sohn« geht zwar dahin, wie von ihm geschrieben steht, doch wehe
jenem Menschen, durch den der »Menschensohn« verraten wird. Es
wäre jenem Menschen besser, wenn er (überhaupt) nicht geboren wäre.

ἔπεμψεν ὡς οὐ μεμαθηκότων Ἑλλήνων ὑποστρωννύναι. **16** Die Genauigkeit ἐξῆλθον . . . ἦλθον (s. auch zu 1 29) . . εὗρον . . ἡτοίμασαν ist stilgemäß, sie braucht nicht den Augenzeugen zu verraten. τὰ πάσχα meint hier wohl das ganze Paschamahl, nicht bloß das Lamm. **17—21** Das Mahl, das hier in Jerusalem stattfindet, hätte nach Loisy vor der Einschiebung von § 70 und § 72 seinen Ort in Bethanien gehabt, wohin es auch nach anderen (z. B. Goetz Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 20, 169 ff.) gehörte. Mc verlegt auf das letzte Mahl zunächst ein bei Lc 22 21 in anderer (ursprünglicher?) Fassung erhaltenes Wort, das sich im Stil und nach der apologetischen Tendenz zu den Leidensweissagungen stellt. Zu der speziellen Voraussage, daß Jesus von einem Tischgenossen verraten werden wird, zitiert freilich erst Jo 13 18 ausdrücklich die bildliche Wendung aus Ps 40 10 καὶ γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῆς εἰρήνης μου, ἐφ' ὃν ἤλπισα, ὁ ἐσθίων ἄρτους μου ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερνισμόν. Doch scheint sie auch bei Mc durch, und wird von manchem für die Keimzelle der ganzen Vorhersagung gehalten, vgl. besonders Feigel Der Einfluß des Weissagungsbeweises 47. Das an v. 18 anknüpfende Gespräch wird in 21 beschlossen mit einem Weheruf, der nach Loisy, Wendling seine ursprüngliche Fassung in Lc 17 1 f. hätte, während Bultmann ihn der Gemeindetheologie entstammen läßt. **17** σὺν τοῖς δώδεκα: entweder wie I Cor 15 5 (auch Mc 9 14 14 32 usw.) formelhaft, oder die zwei aus v. 13 sind inzwischen nach erledigtem Auftrag zurückgekehrt. **18** Mc hat seinen Lesern zwar schon immer Judas als den Verräter bezeichnet, wo von ihm die Rede war. Aber Jesus selbst hat er bisher nur im allgemeinen mitteilen lassen, er werde ausgeliefert werden, 9 31 10 33. Jetzt erst hören die Jünger von ihm, daß einer aus ihrem Kreise ihn verraten wird. ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ „der mit mir die Mahlzeit einnimmt", ist der bei Mc vorliegenden Situation entsprechend; es kann jedoch, wie selbst Lc' ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης, ursprünglich lediglich ein Bild mit Anspielung auf Ps 40 10 sein = einer aus meiner unmittelbaren Umgebung. **19** Ohne verbindende Partikel angeknüpft, s. zu 10 22; AD it syr^{s} schicken freilich οἱ δὲ voraus. εἷς κατὰ εἷς (vgl. Jo 8 9) nach Wellhausen hybride Vermittelung zwischen aram. ḥaḏ ḥaḏ (s. zu 6 7. 39 f.) und vulgärgriechischem καθ' εἷς, nach Blaß § 305 Vermischung von εἷς ἕκαστος und καθ' εἷς. Wohlenberg will hier mit AD it^{var} gegen SBC syr^{s} it^{var} noch aufnehmen καὶ ἄλλος· μήτι ἐγώ; und diese Frage dem bei der Szene anwesenden Mc beilegen. **20** Daß Judas anwesend ist, setzen nicht nur Mt 26 25 Jo 13 26 ff. voraus, sondern vermutlich auch Mc selbst, wenn er auch weder dies ausdrücklich sagt, noch angibt, wann Judas den Jüngerkreis verläßt. Dagegen braucht v. 20 bei Mc Lc noch nichts weiter als eine Bekräftigung der Weissagung v. 18 zu enthalten:

ja, das Unbegreifliche ist wahr; einer aus unserer Tischgenossenschaft ist der Verräter (das Eintauchen in die gleiche — ἓν BC* om SAD — Schüssel auch Ruth 2 14?). Vielleicht erst Mt (ὁ ἐμβάψας ... οὗτος με παραδώσει), jedenfalls aber dann Jo 13 26 scheint in ὁ ἐμβαπτόμενος κτλ. eine persönliche Kenntlichmachung des Verräters zu finden. Freilich: konnte Jesus seinen Jüngern den Verräter deutlich bezeichnen, ohne daß man gesucht hätte, sein Vorhaben zu vereiteln? τρύβλιον nicht ein Tisch = *catinus* vulg, sondern = *paropsidem* Hieronymus, εἶδος πίνακος Euthymius; das Wort ist in der Bedeutung „Schüssel" ganz geläufig. Wäre dabei etwa an die Schüssel mit der חרוסת zu denken (vgl. noch Strack-Billerbeck I 989), so entspräche das wieder der Vorstellung der Synoptiker, daß das letzte Mahl Jesu ein Paschamahl gewesen ist. **21** Der Weheruf will die Furchtbarkeit des Verrats ins rechte Licht stellen; die Absicht, den Sinn des Judas noch jetzt zu ändern, sollte man nicht hineinlesen (gegen Wohlenberg). Der Tod Jesu ist nicht durch den Zufall herbeigeführt, daß sich ein Verräter fand, sondern war eine göttliche Notwendigkeit (vgl. 8 31, über καθὼς γέγραπται s. zu 1 2). Aber wenn „jener Mensch" auch nur ein Werkzeug (Gottes? doch vgl. Lc 22 3 Jo 13 2) war, ist er damit nicht entschuldigt. ὑπάγει (präs. wie 9 31 παραδίδοται): d. h. den Todesweg, ein namentlich bei Jo häufiger Euphemismus, z. B. 7 33 8 21 f. καλόν (+ ἦν SAD Mt; ohne das nicht mehr obligatorische ἄν s. Blaß § 360, 1) .. εἰ οὐκ (statt μή Blaß § 428, 1; ist οὐκ ἐγεννήθη ein Begriff = „ungeboren bleiben"?) ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος: semitische Umständlichkeit? Wohlenberg will ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος nach einem Komma als erschütternde Wiederholung nachbringen. Das Ganze eine gebräuchliche Wendung, s. 9 42 Henoch 38 2 Chagiga II 1 Strack-Billerbeck I 989. Als Andeutung über das spätere Geschick des Verräters, vgl. Mt 27 3—10 Act 1 18 f. Papias fragm. III (Die apostolischen Väter ed. F. X. Funk² 129) wäre dies unzweckmäßig allgemein ausgedrückt. **22—25** Der Evangelist vertritt, wie Mt und Lc (vgl. die Texte bei Lietzmann zu I Cor 11 23 ff.), durch die Einordnung hinter v. 12—16 (17—21) die keineswegs allein mögliche, vielmehr der Wirklichkeit kaum entsprechende (s. zu 11 1), möglicherweise erst im Anschluß an die Anschauung von I Cor 5 7 (τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός entstandene (vgl. Spitta Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I 205 ff.) Auffassung, daß das erste Abendmahl bei Gelegenheit einer jüdischen Paschafeier stattfand. Er muß also v. 22—24 in Brot und Wein des Abendmahls Bestandteile einer ursprünglichen Paschamahlzeit sehen, denen durch Wort und Handlung Jesu ein neuer Sinn gegeben wird, und hat demgemäß bei dem ἄρτος wohl an ungesäuertes Brot und bei dem ποτήριον etwa an den dritten Becher des Pascharitus gedacht. Indessen fügen sich die Worte dieser besonderen Deutung schlecht: abgesehen davon, daß es in v. 22 ἄζυμον statt ἄρτον heißen müßte (Wellhausen Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 7, 182), fehlt auch in Handlung und Worten Jesu jede sichere Bezugnahme auf das Pascha (doch s. zu v. 25), vielmehr wird das vergossene Blut mit nicht mißzuverstehender Bezeichnung als das eines Bundesopfers (vgl. Ex 24 8 usw.) bestimmt. — Sieht man von dieser besonderen Verbindung mit dem Paschamahl ab, so hätte man in Mc 22—24 vor sich eine Kulterzählung, die in der Form eines geschichtlichen Berichtes anscheinend die in hellenistischen Kreisen übliche Abendmahlsfeier ätiologisch rechtfertigen soll; am Abend, zwar nicht der Paschafeier, aber doch des Verrats (vgl. I Cor 11 23 ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο) und somit des Abschieds von den Seinen hat Jesus die Bestandteile der gewöhnlichen jüdischen Abendmahlzeit zu einer bedeutsamen Handlung benutzt, die er mit erläuterndem Wort begleitete. Beides dürfte bei Mc 22—24 nicht wesentlich

22 § 74 Und als sie aßen, nahm er Brot, sprach den Segen und brach es
23 und gab es ihnen und sprach: Nehmt, das ist mein Leib. Und er
nahm einen Kelch, hielt das Dankgebet und gab ihn ihnen, und sie
24 tranken alle daraus. Und er sprach zu ihnen: Das ist mein »Bundes-
25 »blut«, das für viele vergossen wird. Amen ich sage euch, ich werde
nicht mehr von dem Gewächs des Weinstockes trinken, bis zu dem

anders als in der z. T. ausgebildeteren Gestalt bei Paulus I Cor 11 verstanden sein. Auch für Mc handelt es sich um die Bedeutung des Todes Jesu für die Seinen (v. 22. 24); an seinen Segnungen gewinnen die das gebrochene Brot und den ausgeteilten Wein Genießenden Anteil (v. 23): s. unten zu v. 22 ff. Auch ohne die ausdrückliche Anordnung I Cor 11 23 f. τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν dürfte Mc die Wiederholung voraussetzen. Vielfach glaubt man nun von diesem Bericht aus, zu dem dann Mc 25 nur ein Anhang wäre (schon von Mc nicht einfach auf das allgemeine Mahl im Gottesreich, sondern auf die Wiederholung des oben geschilderten Abendmahls mit den Zwölfen bezogen?), etwa unter Abzug des Wiederholungsbefehls und der eigentlich theologischen Deutungen (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν usw.), direkt zu Jesu eigener Absicht vordringen zu können: mit der agierten Doppelparabel des gebrochenen Brotes und des ausgeteilten Weines mit kurzem begleitendem Wort (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου) habe Jesus zugleich eine Weissagung auf seinen Tod und seine Deutung als Gabe für die Jünger geben wollen (so u. a. Jülicher). Jedoch ist nicht nur die Symbolik des „Zerstörens" in der Handlung mit dem Kelch jedenfalls nicht gegeben und bei der mit dem Brot nicht sicher, sondern es wird auch in dem Bericht das wirkliche Essen von dem (einen) Brot und das Trinken aller aus dem (einen) Kelch aufs stärkste betont. Endlich scheint doch in den ältesten palästinensischen Gemeinden bei der Abendmahlsfeier die Stimmung freudiger Hoffnung vorgeherrscht zu haben (Act 2 46 Lc 22 18, über Didache 9 s. Knopf im Ergänzungsband 1, 24 f.). Daher denkt z. B. Heitmüller (Religion in Geschichte und Gegenwart I 34 ff., vgl. auch Wellhausens Ausführungen über den gemeinschaftlichen Brot- und Weingenuß als Reste der alten Verbrüderung durch Opfermahl und Opferbluttrinken — letzteres anderwärts in Benetzen mit Blut abgeschwächt) bei der Brotausteilung an einen, allerdings durch den geahnten Tod veranlaßten, Akt der Gemeinschaftsstiftung zwischen den Jüngern untereinander (vgl. I Cor 10 16 f.) und mit der Persönlichkeit des Meisters, der „vielleicht oder wahrscheinlich" noch eine Wiederholung und Verstärkung durch das Trinken des Kelches zur Herstellung der Blutsbrüderschaft unter seinen Anhängern habe folgen lassen. — Zu Zweifeln an der ursprünglichen Zugehörigkeit der Kelchhandlung würden freilich verschiedene Beobachtungen veranlassen: der Kelch ist im Mc-Pls-Bericht viel theologischer gedeutet als das Brot, die in der Apostelgeschichte übliche Bezeichnung „Brotbrechen" (2 41 u. ö., vgl. dazu die verwandte Erzählung von der Speisung der 5000) sieht vom Wein ab, und endlich haben judenchristliche Sekten tatsächlich das Mahl ohne Wein gefeiert, wogegen Mc 23 „sie tranken alle daraus" geradezu polemisieren könnte. Vielleicht darf man aber neben diesem ganzen Bericht in dem bisher als Anhang behandelten v. 25 des Mc (Mt) den Rest einer anderen, hier nur fragmentarisch erhaltenen älteren Relation erblicken, die nach Lc 22 14—18 (s. dort) zu ergänzen wäre. Nach dieser würde Jesus, ebenfalls bei dem Abschiedsmahl (nach Lc 22 15 freilich Paschamahl, aber τοῦτο τὸ πάσχα könnte spätere

Aenderung für τοῦτον τὸν ἄρτον sein, vgl. Bultmann) und im sicheren Vorgefühl der nahenden Katastrophe wie des nahen Kommens des Reiches, seinen Jüngern die Wiedervereinigung bei dem bevorstehenden Messiasmahl im Gottesreich in Aussicht gestellt haben — ohne an die Stiftung einer Gedächtnisfeier zu denken, aber auch ohne Brot und Wein direkt mit seinem Leib und Blut zu parallelisieren. Auch EdMeyer I 179 ist geneigt von den „höchst fraglichen" Worten 22—25 das in v. 25 am ersten für echte Ueberlieferung zu halten. Wichtigste Literatur, soweit sie nicht hier namhaft gemacht ist, bei Heitmüller a. O., Clemen 174—191. **22** ἐσθιόντων αὐτῶν kann keinesfalls heißen „als sie gegessen hatten", sondern höchstens „als sie noch aßen". Es konkurriert mit 18 ἀνακειμένων αὐτῶν, aber § 73 und 74 haben ursprünglich wohl nicht nebeneinander gestanden (Bultmann). Jesus ergreift beim Mahle ein Brot, dankt nach der Sitte (s. zu 6 41 und 14 1), bricht es und teilt es aus. Die begleitenden Worte, von denen das λάβετε I Cor 11 24 Pseudo-Lc 22 19 fehlt und auch bei Mc v. 20 kein Gegenstück hat, setzen irgendwie das τοῦτο, d. h. das den Jüngern vorgelegte Brot, gleich mit dem Leibe Jesu. Das ἐστιν, dem im Aramäischen ja gar nichts entsprechen würde, kann dabei kaum anders gefaßt werden, als z. B. die εἰσιν in 4 15—20, also nicht im Sinne einer realen Gleichsetzung, sondern von „es bedeutet". Inwiefern aber „ist" das Brot nach Mc der Leib Jesu? Mc (Mt) wird, obwohl er das τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (διδόμενον) von I Cor 11 24 Pseudo-Lc 22 19 nicht hat, doch ebenso wie sie verstanden haben: weil er so für die Jünger in den Tod gegeben ist, wie dieses Brot für sie gegeben wurde. Er mag auch in dem „Brechen", das zunächst nur die selbstverständliche Vorbereitung zur Austeilung ist (OHoltzmann will ja deshalb auch, daß es eine ganz besondere Art war, wie Jesus das Brot brach, ein Zufall, ein Vorzeichen seines Todes, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 5, 97 f.) bereits ein Symbol der Zerstörung des Leibes gesehn haben. **23** f. Der Becher kommt gegen I Cor 10 16. 21 Did. 9 2 f. sowohl bei Mc (Mt) Lc 22 17 f. wie I Cor 11 24 f. Pseudo-Lc 22 19 f. an zweiter Stelle. Sein Inhalt (τοῦτο) wird mit Jesu Blut in Parallele gesetzt, weil es als Opferblut zur Besiegelung eines neuen Bundes d. h. mit Gott (vgl. Ex 24 8 Jer 31 31 ff. Zach 9 11 Hebr 9 20 — bei den Rabbinen ist דם ברית gewöhnlich das Beschneidungsblut, Strack-Billerbeck I 991) für viele vergossen wird. Es scheint freilich (s. oben), als ob die weitere Ausdeutung nicht ursprünglich ist: nicht nur der gen. τῆς διαθήκης (vgl. Eichhorn Das Abendmahl im Neuen Testament 10 f.; Wrede Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1, 69 ff. Heitmüller a. O.; dagegen OHoltzmann ebenda 5, 102 und Wellhausen z. St.), sondern auch das gewissermaßen tautologische τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν, (nicht πάντων. denn es kommt wie 10 45 Mt 20 28 Rm 5 15 f. nur auf den Gegensatz des einen Jesus zu den Vielen an) befremdet. Letzteres fehlt I Cor 11 15 und hat bei Mc selbst in v. 22 nichts Entsprechendes, da ja nicht etwa, dem gebrochenen Brot korrespondierend, von einem ausgegossenen Becher die Rede ist (eine solche Handlung postuliert z. B. OHoltzmann Leben Jesu 363 f., Zeitschr. f. neutest. Wiss. 5, 100 f.. auch 3. 252. 359 7, 256), sondern von dem Blute Jesu, das vergossen werden soll. καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες (von Mt in die Befehlsform πίετε κτλ. umgesetzt): vielleicht Polemik gegen eine Feier ohne Kelch, s. oben. **25** Wenn Jesus betont, daß er einstweilen keinen Wein mehr trinken wird, so setzt dies, zumal unter Vergleichung von Lc 22 15 voraus, daß er eben zum letzten Mal, also mit den Jüngern getrunken hat. γένημα (γέννημα D vgl. Deißmann, Bibelstudien 105, Neue Bibelstudien 12) τῆς ἀμπέλου stehender Ausdruck: Num 6 4 Is 32 12 Hab 3 17, und so auch in der Paschaliturgie (s. Exkurs zu 14 1), ohne daß der Ausdruck

26 Tage, wo ich es neu trinke im Reich Gottes. § 75 Und nach dem
27 Lobgesang gingen sie hinaus zum Oelberg. Und Jesus sprach zu ihnen:
Ihr werdet alle zu Fall kommen; denn es steht geschrieben: »ich
»werde den Hirten schlagen, und die Schafe werden sich zerstreuen«.
28 Nach meiner Auferweckung aber werde ich euch vorausziehn nach
29 Galiläa. Petrus aber sagte zu ihm: Wenn auch alle zu Fall kommen
30 werden, so doch nicht ich. Da sprach Jesus zu ihm: Amen ich sage
dir, (gerade) du wirst (noch) heute, in dieser Nacht, ehe der Hahn
31 zweimal kräht, mich dreimal verleugnen. Er aber versicherte über die
Maßen: (Selbst), wenn ich mit dir sterben müßte, so werde ich dich
(doch) nimmermehr verleugnen. Ebenso sagten aber auch alle (anderen).
32 § 76 Und sie kamen zu einem Grundstück mit Namen Gethsemane.
Und er sagte zu seinen Jüngern: Setzt euch hier, während ich bete;
33 34 und (nur) Petrus und Jakobus und Johannes nahm er mit. Und er
begann zu zittern und zu zagen, und sprach zu ihnen: »Meine Seele

---

hier notwendig auf diese zurückzuführen wäre. Statt οὐκέτι (Blaß § 431, 3) οὐ μὴ πίω haben D it^{var} semitisches οὐ μὴ προσθῶ πιεῖν, wie LXX häufig vgl. Blaß § 435^{a} 392, 2. καινόν: wie alle Dinge im Gottesreich. Die Freuden des Reiches sind hier mit dem den Juden geläufigen Bilde eines Mahles ausgedrückt, vgl. Mt 8 11 22 1 ff. = Lc 14 16 ff., Lc 22 29 f. Apc 19 9 Strack-Billerbeck I 992. **26—31** Die Voraussage der Verleugnung ist nicht deshalb zu beanstanden, weil nach der Mischna Hühnerzucht in Jerusalem im allgemeinen untersagt war (s. dagegen Strack-Billerbeck I 993 f., andrerseits Brandt Die evangelische Geschichte 331). Eher weist ihre apologetische Einstellung (Jesus soll nicht überrascht, sein Leiden als Gottes Wille erscheinen) und im besonderen die Verwendung des Schriftwortes auf Gemeindearbeit hin. Dabei ist v. 28, dem in dem Fayumpapyrus (Kl. Texte 8^{2} 20, 5 ff.) nichts entspricht, eine den Zusammenhang zwischen 27 und 29 unterbrechende Einschaltung, die 16 7 vorbereitet („die schimpfliche Flucht der Jünger nach Galiläa wird hier durch einen ausdrücklichen Befehl Jesu gerechtfertigt" Wellhausen), v. 26 vielleicht nur redaktionelle Verknüpfung mit § 74 (bei Lc findet das entsprechende Gespräch noch im Saal statt), bei der aber der Gang nach dem Oelberg weder einen Verstoß gegen die Halacha (Strack-Billerbeck I 992. II 333 f.) noch eine Entlehnung aus II Regn 15 30 f. bedeutet. Nach EdMeyer I 149 tragen die Verkündung der Verleugnung (abgesehn von v. 28), die Gethsemaneszene und die Verleugnung des Petrus das Gepräge voller Authentizität; Origenes c. Cels. II 15 sage mit Recht εἰ μὴ ἦσαν φιλαλήθεις . . . οὐκ ἂν Πέτρον ἀνέγραψαν ἀρνησάμενον ἢ τοὺς μαθητὰς Ἰησοῦ σκανδαλιζομένους. **26** ὑμνήσαντες: Mc meint nicht einen selbstgemachten Hymnus (so Acta Joh. bei James Apocrypha anecd. II 10), sondern den am Schluß des Pascha gesungenen 2. Teil des Hallel, s. Exkurs zu 14 1. **27** Mc zitiert Zach 13 7 nicht im Imperativ, mit LXX πατάξετε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα SB, πάταξον τὸν ποιμένα καὶ διασκορπισθήσονται τ. π. τῆς ποίμνης A und Hebr. הַךְ, sondern vielleicht aus Theodotion oder einer Spruchsammlung, als wenn אכה dastände. **28** προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν: das Bild scheint festgehalten, der Hirt wird den Schafen voranziehen (vgl. Jo 10 4), so Spitta Streitfragen 74 ff., gegen seine Folgerungen Graß Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 13, 175. Galiläa kann nur in dem üblichen Sinne gemeint sein, nicht von einer Oertlichkeit bei Jerusalem, vgl.

Zahn zu Mt 26 32. **29** Die Antwort des Petrus soll, trotz Hieronymus, als *temeritas* erscheinen, wenn auch einem *ardens affectus* entspringend. Nach ἀλλ' οὐκ ἐγώ haben D it^{var} Mt ausdrücklich (οὐ) σκανδαλισθήσομαι, s. Blaß § 479, 1. **30** σύ vielleicht mit Beziehung auf das ἐγώ v. 29, aber SD it^{var} Mt Lc lassen es aus. σήμερον (om D it^{var} Mt) ταύτῃ τῇ νυκτί: im Stil des Mc, falls nicht ταύτῃ τῇ νυκτί Erklärung des σήμερον für nicht jüdisch rechnende Leser sein soll. δίς (om SD it^{var}): nur Mc und der Fayumpapyrus; ebenso δίς in der Wiederholung des Wortes v. 72 AB gegen S it^{var}, vgl. auch v. 68 und ἐκ δευτέρου v. 72; dagegen begnügen sich Mt Lc Jo mit der Zeitangabe „der Hahnenschrei" überhaupt. Auch Mc kann aber als einfache Zeitangabe verstanden werden, s. Aristophanes Eccl. 390 f. οὐδ' ἂν μὰ Δί' τότ' ἦλθες, ὅτε τὸ δεύτερον ἀλεκτρυὼν ἐφθέγγετ', Juvenal IX 107 s. *quod tamen ad galli cantum facit ille secundi Proximus ante diem caupo sciet.* Weiteres bei Grotius zu Mt 26 34, Wettstein I 519 f. 629, Rabbinisches bei Strack-Billerbeck I 993. Es ist also nicht nötig mit Wellhausen „das doppelte Anschlagen des Armesünderglöckchens" als Kunstmittel anzusehn, s. zu v. 68. Das poetische ἀλέκτωρ und das allgemeine φωνεῖν (Is 38 14 Jer 17 11) ersetzt der Fayumpapyrus durch das üblichere ἀλεκτρυών und das speziellere κοκκύζειν. **31** ἐκπερισσῶς nur hier, doch vgl. 7 37. ἐάν hier offenbar = καὶ ἐάν. Zu ἀπαρνήσομαι vgl. Blaß § 365, 2. **32—42** Die Gethsemaneszene mit ihrem ergreifenden Gegensatz zwischen der Schlafsucht der Jünger, die nicht weiter motiviert, aber doch nicht unpsychologisch erscheint, und dem Gebetsringen des Herrn will gar nicht Bericht eines Augenzeugen sein (s. zu 34). Der Verlauf der Erzählung bei Mc (Mt) hebt sich von dem einfacheren des Lc dadurch ab, daß a) auf das Zurücklassen aller Jünger v. 32 unter dramatischer Steigerung ein solches auch der drei Intimen v. 33 f. folgt (nach Loisy Dublette, nach Bultmann wäre umgekehrt v. 32 sekundäre Uebergangswendung des Redaktors), während bei Mc selbst in v. 41 nicht deutlich wird, ob Jesus die Schlußworte an die 3 Vertrauten oder an alle Jünger richtet, b) drei Gebetsakte und ein dreimaliges Kommen des Herrn zu den Jüngern berichtet wird (über v. 35 f. s. dort). v. 38, der nach dem speziellen Vorwurf an Petrus, daß er schlafe, unter Wechsel der Anrede und in paulinisierender Sprache eine allgemeine Mahnung zum Wachen, d. h. doch wohl in uneigentlichem Sinne wie 13 35, also „die Moral für die Gemeinde" bietet, dürfte Einschub sein; Zahn freilich sucht die Allgemeinheit des Ausspruchs zu erklären: Jesus habe diese Wahrheit eben jetzt an sich erlebt, während Loisy als Urgestalt „betet, daß i c h nicht in Versuchung gerate" vermutet. Am Schluß sucht Wellhausen den Zusammenhang zu bessern, indem er 41^{b} ἦλθεν ἡ ὥρα — τῶν ἁμαρτωλῶν ausschaltet, wohingegen Bultmann 42 als Zusatz des Mc abtrennt. **32** Der Name des Grundstücks am Oelberg nur bei Mc Mt. Γεθσημανεί SAB^{3} = aram. plur. גַּת שְׁמָנֵי Dalman Gramm. ^{2}191 = „Oelkelter", anders Hieronymus: *uallis pinguissima (pinguedinum* var lect) nach der inkorrekten, vielleicht volksmäßigen Aussprache Γησαμανεί D (d. h. גיא שׁ) vgl. Wellhausen. Die Tradition zeigt die Stelle dieses Oelbaumgartens jenseits des Kidron ebenda, wo nach Eusebius-Hieronymus Onomasticon 74 f. Kl καὶ νῦν τὰς εὐχὰς οἱ πιστοὶ ποιεῖσθαι σπουδάζουσιν + *est autem ad radices montis Olueti nunc ecclesia desuper aedificata* (diese ist nicht erhalten). τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ (= αὐτοῖς D a) d. h. nach v. 33 acht von ihnen. καθίσατε ὧδε ἕως προσεύξομαι: vielleicht „bis ich gebetet haben werde", vgl. Gen 22 5 Ex 24 14. **33** Vor den drei Vertrauten verbirgt Jesus seine innere Verfassung nicht; er bangt nicht vor dem Tode, dem er ja nicht zu entgehn versucht, sondern, vor dem „was vorangeht und dazu führt" (Wellhausen). Man braucht in diesen Angst-

35 »ist betrübt«, »bis an den Tod«; bleibt hier und wacht. Und er ging
ein wenig weiter und warf sich (nieder) zur Erde und betete, daß wo-
36 möglich die Stunde an ihm vorübergehe, und sprach: Abba, Vater,
dir ist alles möglich; laß diesen Kelch an mir vorübergehen! doch
nicht (handelt es sich um das), was ich will, sondern was du willst!
37 Und er kam (zurück) und fand sie schlafen und sprach zu Petrus:
Simon, schläfst du? vermagst du nicht (einmal) eine einzige Stunde
38 lang wachen? wacht, und betet, daß ihr nicht in Versuchung kommt;
39 der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach. Und wieder
40 ging er weg und betete. Und er kam und fand sie wieder schla-
fen — denn ihre Augen waren schwer — und sie wußten nicht,
41 was sie ihm antworten sollten. Und zum dritten Mal kam er und
sprach zu ihnen: Schlaft ihr nun und ruht? Es ist genug. Die Stunde
ist gekommen, siehe der »Menschensohn« wird in die Hände der Sün-
42 der übergeben. Steht auf, wir wollen gehn! Siehe, der mich verrät,
ist herbeigekommen!

43 § 77 Und alsbald, während er noch redete, erschien Judas, einer
der Zwölfe, und mit ihm eine Menge mit Schwertern und Knütteln

gefühlen der *propassio* (Hieronymus) nicht nach Spuren psychischer Krankheit zu suchen; ganz falsch aber auch z. B. Ambrosius in Lc 22 42 *pro me doluit, qui pro se nihil habuit quod doleret.* **34** Die Worte Jesu erscheinen als alttestamentliche Reminiszenz: Ps 41 6. 12 42 5 ἵνα τί περίλυπος εἶ, ἡ ψυχή; Jon 4 9 σφόδρα λελύπημαι ἐγὼ ἕως θανάτου. Das ἕως θανάτου ist nicht „als ob der Tod mir nahte", sondern nach Jud 16 16 III Regn 19 4 Sir 37 2 „so daß ich lieber tot sein möchte". Die Vertrauten sollen jetzt auch zurückbleiben, aber in der Nähe wachen (hier noch eigentlich gemeint vgl. v. 37), damit Jesus ihre Teilnahme nicht weit von sich weiß. Davon, daß Jesus innerhalb ihrer Hörweite bleibt, und sie Zeugen seines Gebetskampfes sein sollen, ist nicht die Rede (auch nach Euthymius haben sie davon erst μετὰ τὴν ἀνάστασιν erfahren): was Jesus gebetet hat, weiß der Schriftsteller auch dann, wenn die Jünger schlafen. **35** f. Der Inhalt des Gebets, auf das sich Hebr 5 7 zu beziehn scheint, wird zuerst in indirekter Rede (nur Mc), dann v. 36 auch noch in direkter angegeben: die letztere Fassung streicht Bultmann, Wendling die erstere. ἡ ὥρα hier und v. 41, anders v. 37, die „Schicksalsstunde", ein ursprünglich astrologischer terminus; παρέλθῃ, d. h. ohne sich zu entladen. εἰ δυνατόν ἐστι bedeutet neben v. 36 nicht einen Zweifel an Gottes Allmacht, sondern daran, daß es sich mit Gottes Plänen verträgt. Ἀββᾶ ὁ πατήρ: aram. אַבָּא = „der Vater", aber auch = „mein Vater"; die Gottesbezeichnung oder Anrede an Gott „mein Vater" ist im Rabbinischen sehr selten (geläufig dagegen „unser Vater"), vgl. Strack-Billerbeck II 49 und s. zu Rm 8 15: es ist nicht auszumachen, ob die Uebersetzung dem Evangelisten gehört = ὅ ἐστιν πατήρ, oder ob sich im Sprachgebrauch wenn nicht Jesu selbst, so doch der ältesten Gemeinde diese Doppelung schon eingestellt hatte, vgl. ναί, ἀμήν Apc 1 7, קירי (oder מרי כירי) für κύριε bei Schoettgen zur St. usw. οὐ τί .. ἀλλὰ τί = οὐχ ὅ .. ἀλλ' ὅ D = οὐχ ὡς .. ἀλλ' ὡς Mt: zu diesem hellenistischen Gebrauch des Interrogativs statt Relativ s. Blaß § 298, 4; wegen οὐ darf nicht γινέσθω ergänzt werden (vgl. dagegen Lc). Der Schlußsatz ist bei seiner starken Betonung eines wirklich menschlichen Willens Jesu gegenüber dem göttlichen σύ in christologischen Debatten

von alters her viel herangezogen worden. Mit seiner Ergebung drückt er doch ganz etwas anderes aus, als die dritte Bitte des Vaterunsers (s. zu Mt 6 10). **37** σὺν ἐμοὶ ἀποθανεῖν ἐπηγγείλασθε καὶ οὐκ ἰσχύσατε μίαν ὥραν γρηγορῆσαι μετ' ἐμοῦ; Euthymius. Und das trotz der Warnung v. 34. Die Anwendung von Σίμων für Petrus, zum ersten und einzigen Mal seit 3 16, überrascht; will sie besagen, daß Petrus in diesem Augenblick eben kein „Fels" mehr ist? Nach EdMeyer I 150 ist dies Σίμων ein Anzeichen der echten, auf Erinnerung des Petrus zurückgehenden Ueberlieferung. **38** ἵνα μὴ ἔλθητε εἰς πειρασμόν: s. zu Mt 6 13 (sechste Bitte); das ἵνα gibt nicht den Zweck von Wachen und Beten, sondern den Inhalt des Betens allein an, wie 13 18 14 35. **39** Auch Mc meint, daß Jesus dreimal im Gebet Frieden gesucht hat (so auch II Cor 12 8 Aelius Aristides I 289 ἐδεόμην σῶσαί μοι τὸν Ζώσιμον· ἀνένευσεν ὁ θεός. πάλιν αὖ . . . ἐδεόμην ἐπινεῦσαι· αὖθις ἐπένευσεν. τὸ τρίτον παραλαβὼν ἐπειρώμην πεῖσαι ἐπινεῦσαι· ὁ δὲ οὔτε ἀνένευσεν οὔτε ἀπένευσεν). Das erste Mal gibt er den Inhalt an v. 35 f., das zweite Mal erwähnt er die Tatsache v. 39 (Mt wiederholt den Inhalt mit noch deutlicherem Anklang an das Vaterunser), das letzte Mal läßt er auch diese nur erraten v. 41. **41** καθεύδετε (und ἀναπαύεσθε) nicht Imperativ entsprechend γρηγορεῖτε v. 38, denn zum Folgenden paßte das nicht, auch nicht wenn Jesus ironisch (εἰρωνευόμενος Theophylakt) redet. Sondern καθεύδετε ist hier ebenso Frage wie καθεύδεις v. 37: τὸ λοιπόν (om syr^{s}) braucht ja nicht auf die Zukunft zu gehn, Blaß § 160. Das unpersönliche ἀπέχει (nur Mc: D it^{var} verbinden es unter Auslassung von ἦλθεν mit τὸ τέλος) = *sufficit* vulg, wie bei Pseudoanakreon XV (XXVIII) 33 ἀπέχει· βλέπω γὰρ αὐτήν. Die Meinung ist nicht: „genug des Wachens!" oder „genug der Ironie!" oder „ich habe genug von eurer Gemeinschaft, die ich ja von jetzt ab doch entbehren muß" oder ἀπέχει τὰ κατ' ἐμέ — ἤγουν πέρας ἔχει (Euthymius) oder endlich: „Judas hat seinen Lohn" (s. Deißmann Licht vom Osten 90 A. 1); sondern: „es ist genug des Schlafens". Allen freilich nimmt eine Korruptel (in τὸ λοιπὸν oder ἀπέχει) an. εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν: doch wohl nicht von den Sanhedristen zu verstehen, sondern nach Gal 2 15 von den Römern, wenn auch nicht darin ausgedrückt zu sein braucht, daß zu dem Haufen römische Soldaten gehörten, s. zu 43 und zu 15 15. **42** „Jesus fühlt die Nähe des Verräters, noch ehe er da ist" (JWeiß), es ist nicht nötig an das Geräusch der Nahenden und den Lichtschein zu denken. Der Verräter mit Bezug auf 14 18 ff. Das ἄγωμεν meint Mc nicht als Flucht: ἐμφαίνει ὅτι ἑκὼν ἐπὶ τὸ πρᾶγμα ἔρχεται . . . οὐ μόνον οὐκ ἔφυγεν ἀλλὰ καὶ ὁμόσε ἐχώρει Catene 427. **43—53** Die Erzählung von der Verhaftung Jesu und der Flucht der Jünger setzt voraus, daß Vorsichtsmaßregeln nötig waren: Anwendung von Bewaffneten (über die Frage, ob Waffentragen in der Paschanacht erlaubt war s. Strack-Billerbeck I 995 II 827), Wahl der Nachtzeit und Ueberlistung; dazu paßt der Versuch eines Widerstandes. Der Judaskuß freilich könnte nach Loisy zwar selbst historisch sein (als übliche Begrüßung — wenn auch in diesem Fall ein „Kuß der Falschheit", s. Strack-Billerbeck I 996), aber v. 44 mit seiner Auffassung dieses Kusses als Zeichen wäre Hypothese und Glosse des Evangelisten; nach Bultmann wäre überhaupt v. 44 f. ein novellistisches Motiv zur Veranschaulichung schändlichsten Verrates, andere erinnern an II Regn 20 9 f. Der Vorwurf v. 48 f. paßt schlecht gegenüber den Häschern (anders bei Lc 52) und macht mehr den Eindruck nachträglicher theologischer Reflexion. Der Zug 51 f. scheint dem Weissagungsbeweis zu entstammen (so schon Keim), allenfalls wäre ein historischer Vorfall im Lichte der Weissagung dargestellt (so WBrandt). **43** Bei der Nennung des Judas, hier ohne Iskarioth außer in A(D) it, befremdet der

von den Hohenpriestern und den Schriftgelehrten und den Aeltesten her.
44 Der ihn verriet, hatte ihnen aber ein Zeichen gegeben und gesagt:
Wen ich küsse, der ist es; den nehmt fest und führt ihn sicher ab!
45 Und wie er (nun) kam, trat er alsbald an ihn heran und sagte: Rabbi!
46 und küßte ihn. Sie aber legten Hand an ihn und nahmen ihn fest.
47 Einer der Umstehenden aber zog das Schwert und schlug auf einen
48 Knecht des Hohenpriesters ein und hieb ihm das Ohr ab. Und Jesus
nahm das Wort und sprach zu ihnen: Wie gegen einen Räuber seid
ihr ausgezogen mit Schwertern und Knütteln, um mich gefangen zu
49 nehmen. Täglich bin ich (doch) bei euch gewesen im Tempel und
habe gelehrt, und ihr habt mich nicht festgenommen. Aber (es ge-
50 schieht so,) damit die Schriften erfüllt werden! Da verließen ihn alle
51 und flohen. Und ein Jüngling wollte ihn begleiten, der trug (nur) ein
52 Hemd auf dem bloßen Leibe. Und sie nahmen ihn fest; er aber ließ
53 das Hemd fahren und floh nackt. § 78 Und sie führten Jesus ab
zu dem Hohenpriester, und die Hohenpriester und die Aeltesten und
54 die Schriftgelehrten versammelten sich alle. Petrus aber folgte ihm
von weitem bis hinein in den Hof des Hohenpriesters, und er saß bei

---

nach (3 19 und vollends) 14 10. 20 überflüssige Zusatz εἷς τῶν δώδεκα, vgl. oben. Woher Judas den Platz kennt, weiß erst Jo 18 2. Judas ist begleitet von einer Schar notdürftig bewaffneter (zu μάχαιρα und ξύλον s. Wettstein I 523) Leute, die von den Sanhedristen ausgesandt sind: vielleicht war außer persönlichen Dienern des Hohenpriesters (v. 47 = 54. 65?) ein Teil der Tempelwache darunter. Von römischen Soldaten weiß Mc hier nichts. **44** Daß Jesus den Häschern bekannt sein mußte, ein Zeichen also überflüssig war, kann man aus v. 49 nicht schließen. Der Kuß im besondern kann als listige Umgehung etwaigen Widerstandes gedacht sein, doch s. oben. δεδώκει (= ἔδωκεν D Mt): die Auslassung des Augments beim Plusquamperfekt ist in der Koine häufig. s. Blaß § 66, 1. Das hellenistische σύσσημον ist nicht genau = σημεῖον D Mt, sondern ein zwischen Zweien verabredetes Zeichen. ἀσφαλῶς wird nicht im Hinblick auf Jesu Wundermacht gemeint sein — denn gegen diese hülfe auch ein ἀσφαλῶς ἀπάγειν nicht — sondern das natürliche Interesse eines Verräters ausdrücken, daß der Verratene nicht wieder loskommt. **45** Ueber ἐλθών (om D it^{var} syr^{s} Mt) neben προσελθών vgl. zu 1 29. Judas begrüßt Jesus mit dem herkömmlichen Gruß ῥαββεί (+ ῥαββεί A Blaß § 493, 1), vgl. 9 5 11 21, und Kuß, vgl. Lc 7 40 f. und Strack-Billerbeck I 995 ff. Wie Jesus reagiert, sagt Mc nicht, anders Mt Lc. **46** ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας ἐπί τινα (Esth 6 2 auch mit Dativ) findet sich häufig in LXX für שָׁלַח יָד אֶל. **47** Es ist eine größere Zahl von παρεστηκότες da, als man nach v. 32 erwarten sollte, vgl. auch v. 51. εἷς τις B Lc „ein gewisser" wäre klassisch, εἷς SA it^{var} Mt = τις D, s. zu 5 22. Jo weiß, daß Petrus der Täter war: die Apologeten vermuten, daß Mc den Namen nur aus gewissen Rücksichten verschweigt. δοῦλος (den Namen Malchus nennt auch erst Jo) und ὠτάριον mit Artikel s. zu 1 7 3 13; bei Lc Jo ist es das rechte Ohr. Von einer Mißbilligung der Tat, oder gar einer Heilung des Verletzten durch Jesus weiß Mc nichts. Daß nun nicht ein Kampf entbrennt, sondern Jesus das Wort nimmt, und danach die Jünger fliehn, fällt auf. **48** Nach EdMeyer I 189 sind die Worte v. 48. 49^{a} gewiß authentisch, nach Bultmann die beiden Verse apologetischer Zusatz. Die Art des Vorgehns gegen Jesus ist eine

Demütigung für ihn. Er ist doch kein Räuber, sondern hat sich täglich in der Oeffentlichkeit den Gegnern gestellt. Das ὡς am Anfang läßt D wohl nur aus Versehen aus, bei Mt Lc hat er es; der Satz kann auch als Frage gelesen werden. Vgl. martyr. Polyc. 7, 1 ἐξῆλθον διωγμῖται καὶ ἱππεῖς μετὰ τῶν συνήθων αὐτοῖς ὅπλων ὡς ἐπὶ λῃστὴν τρέχοντες. **49** καθ' ἡμέραν s. Exkurs zu 11 1. Die Ellipse ἀλλ' ἵνα (vgl. Jo 9 3 13 18) ergänzt Mt zu τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα, ein Imperativ wie 5 23 liegt nicht vor. Welche Stellen der γραφαί (oder heißt γραφαί hier die „Schrift stellen"?) gemeint sind, ist unsicher; von allen genannten wäre am passendsten noch die von Hieronymus beigebrachte: Is 53 7 (vgl. Lc 22 37). **50** πάντες, sc. οἱ μαθηταί (Mt), an betonter Stelle; auch Petrus floh zunächst, doch vgl. v. 54. **51** f. Der nur bei Mc berichtete Vorgang ist rätselhaft. Man hat gedacht an einen Jünger, der ihm schon länger folgte = συνηκολούθει, der ein feines, leichtes Gewandstück = σινδών (z. B. I Macc 10 64 A) über den Unterkleidern = ἐπὶ γυμνοῦ sc. ἐνδύματος (vgl. Is 20 3 Mc 13 16 Jo 21 7 Demosth. or. 21 p. 583 ὥστε με ... φοβηθέντα ... θοἰμάτιον προέσθαι καὶ μικροῦ γυμνὸς ἐν τῷ χιτωνίσκῳ γενέσθαι φεύγοντα κτλ., vgl. Strack-Billerbeck II 51 und zu ἐπὶ γυμνοῦ Nestle Dobschütz Einführung 7) trug, und etwa auf Johannes geraten (so Ambrosius, Chrysostomus), oder auf Jakobus den Gerechten (Epiphanius?). Da jedoch nach v. 50 alle Jünger schon geflohen sind, denkt man besser an einen nicht zu ihnen gehörigen Jüngling, der erst seit kurzem folgte oder jetzt mitgehn wollte = συνηκολούθει, der wirklich nur ein Nachtgewand = σινδών (Herodot II 95 ἦν μὲν ἐν ἱματίῳ ἐνειλιξάμενος εὕδῃ ἢ σινδόνι) oder gar ein eilig ergriffenes Laken auf dem bloßen Leibe = ἐπὶ γυμνοῦ sc. τοῦ σώματος trug (Thucydides II 49, 5 ὥστε μήτε τῶν πάνυ λεπτῶν ἱματίων καὶ σινδόνων τὰς ἐπιβολὰς μήτ' ἄλλο τι ἢ γυμνοὶ ἀνέχεσθαι). Dann möchte man fragen, wo kommt der Jüngling her? Da er kaum erst bei dem Lärm der Verhaftung Jesu aus einem nahen Landhause herbeigeeilt sein wird, so müßte er schon bei dem Aufbruch v. 26 mitgegangen sein. Und so rät man auf Marcus selbst (Catene Possini 328 ἴσως ἀπὸ τῆς οἰκίας ἐκείνης ἐν ᾗ τὸ πάσχα ἔφαγον s. zu 14 14; Catene Victors v. Antiochien II 92 τινὲς δὲ τὸν παρόντα εὐαγγελιστὴν τοῦτον αὐτὸν εἶναι, διὸ καὶ τὸ ὄνομα ἑκὼν ἐσιώπησεν) vgl. besonders Zahn Einl. § 51 A. 6, gegen ihn auch EdMeyer, der aber doch einen Augenzeugenbericht annimmt. Aber wahrscheinlich hat der Schriftsteller die Flucht der ganzen Umgebung Jesu noch um ein prophetisches Motiv bereichern wollen: Amos 2 16 ὁ γυμνὸς διώξεται (φεύξεται die Hss. der Luciangruppe) ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ λέγει κύριος. **53—54** Die Verse dienen als Vorbereitung sowohl für die nächtliche Verhandlung des Synedriums, wie für die Verleugnung des Petrus. Nach Loisy wäre freilich 53a Einschub, nach Bultmann (vgl. auch Loisy) gehörte 53 f. ursprünglich nur mit 66—72 zusammen (s. Lc 22 54—62). **53** Den amtierenden Hohenpriester, zu dem Jesus gebracht wird, nennt Mc nirgends mit Namen; anders Mt vgl. Josephus Ant. XVIII 2, 2: Ἰώσηπος ὁ καὶ Καιάφας (= קַיָּפָא Dalman Gramm.[2] 161): Kaiphas fungierte von 18—36 p. Chr. Nach Jo wäre Jesus zuerst zu dem früheren (von 7—14 p. Chr.) Hohenpriester Ἅννας = Ἄνανος bei Josephus = חָנָן, dem Schwiegervater des Kaiphas gebracht worden. Nach Mc versammelt sich das ganze Synedrium (πάντες gehört nicht nur zu ἀρχιερεῖς) trotz der Nachtzeit bei ihm, d. h. möglicherweise in einer mit dem Rathaus in Verbindung stehenden Amtswohnung des Hohenpriesters, s. Strack-Billerbeck I 997. Liest man dazu αὐτῷ (AB gegen SD it vgl. Jo 11 33), so ist das auf Jesus zu beziehn. **54** Petrus allein (anders Jo 18 15 ff.) folgte, allerdings nur von weitem, und gelangt noch in den Hof des Palastes. αὐλή ist nach v. 66 hier nicht der Palast selbst, wie 15 16, sondern das *atrium*

55 den Dienern und wärmte sich am Feuer. § **79** Die Hohenpriester
aber und das ganze Synedrium suchten ein Zeugnis gegen Jesus, um
56 ihn zu töten, und konnten keins finden. (Zwar) brachten nämlich
viele falsches Zeugnis vor, aber die Zeugnisse stimmten nicht überein.
57 Da standen einige auf und brachten ein falsches Zeugnis gegen ihn
58 vor, indem sie sagten: Wir haben ihn sagen hören: ich will diesen
mit Händen gemachten Tempel niederreißen und binnen drei Tagen
59 will ich einen andern bauen, der nicht mit Händen gemacht ist. Aber
60 auch in diesem Fall, stimmte ihr Zeugnis nicht überein. Da stand
der Hohepriester auf, (trat) in die Mitte und fragte Jesus: Antwortest

---

vulg, der offene Hofraum, um den herum die Gemächer gebaut sind, und zu dem man durch das προαύλιον v. 68 = *uestibulum* gelangt. Die ὑπηρέται (vgl. v. 43) unterhalten nachts ein Feuer (φῶτα = πυραί I Macc 12 28 f.), da es in Palästina zur Paschazeit oft noch kalt ist, und besonders in dem hoch gelegenen Jerusalem. **55 – 64** Die Erzählung von der Verhandlung vor dem Synedrium kann als aktenmäßige Darstellung von vornherein nicht gelten. Mag die Verurteilung Jesu nach JWeiß Gegenstand lebhafter Erörterung zwischen Anhängern und Gegnern gewesen sein, so hat sich jedenfalls in die jüdische Ueberlieferung nichts Vertrauenswürdiges gerettet (vgl. Strack-Billerbeck I 1023). Aber auch die Darstellung des Mc ist in sich im ganzen unwahrscheinlich; denn es finden sich zu grobe Verstöße gegen das nach rabbinischer Tradition anzusetzende ordentliche Prozeßverfahren, vgl. Brandt Die evangelische Geschichte 53 ff., Strack-Billerbeck I 1020 ff., doch vgl. auch Doerr Der Prozeß Jesu in rechtsgeschichtlicher Beleuchtung (Goldammers Archiv f. Strafrecht usw. 1908 S. 44–64). Insbesondere ist es eine formale Verletzung der Prozeßordnung, wenn das Todesurteil bei Nacht gefällt wird (dagegen Sanhedrin IV 1 *Kapitalprozesse beurteilt man am Tage und beendet man am Tage . . . Kapitalprozesse kann man an demselben Tage zur Freisprechung beenden, aber erst am folgenden Tage zur Schuld*). Auch wenn man also die nächtliche Verhandlung für lediglich informatorisch und v. 64 für eine vorläufige Feststellung halten wollte, der erst in einer neuen Sitzung 15 1 das rechtskräftige Urteil folgt, so wäre immer noch der Grundsatz verletzt, daß Kapitalprozesse an zwei Tagen *zur Schuld* beendet werden. Weiter erscheint es als eine Verletzung des materiellen Rechts, wenn Jesus auf Grund seiner Antwort wegen Gotteslästerung zum Tode verurteilt wird. Zwar stand auf Gotteslästerung nach jüdischem Recht die Strafe der Steinigung (Lev 24 16, vgl. Jo 10 33 Act 7 55 ff.) mit der Zusatzstrafe der Aufhängung des Leichnams am Holz, die aber unter römischem Regiment nicht vollziehbar war. Aber der Anspruch Jesu, der Messias und der Gottes- und Menschensohn nach jüdischem Verständnis zu sein, wäre an sich noch nicht eine solche Gotteslästerung (nach der jüdischen Ueberlieferung wäre Jesus als Zauberer und Volksverführer hingerichtet, s. Strack-Billerbeck I 1023); wohl auch nicht einmal dann, wenn Jesus als Gefangener Gott eher kompromittierte (HHoltzmann Das messianische Selbstbewußtsein Jesu 33 f.), und ihm die „göttliche Autorisation“ zu mangeln schien (Strack-Billerbeck I 1017). Daher wollte Wellhausen durch Streichung von v. 61b. 62 in der durch Jesu Schweigen zugestandenen Aeußerung über den Tempel die Lästerung (vgl. Jer 33 11 und dazu Act 6 13 Apc 11 2 usw.) und somit die „legale Todesschuld“ (vgl. 15 29 Act 6 13 f.) Jesu suchen (Norden läßt 14 61b. 62 aus 15 2 hervorgegangen sein, Wendling hält von den beiden

konkurrierenden Stücken 57—59 und 61 f. gerade das erstere an dieser Stelle für sekundär). Freilich zerstört einfaches Ausheben von v. 61^b. 62 den Zusammenhang: weder kann 63^a. 64^a auf 61^a folgen, noch 63^b nach 59. 61^a gesagt werden. Dennoch bleibt gegen die Auffassung, daß nach dem Vorbringen des Tempelworts (mit seinem verhüllten Messiasanspruch) und Jesu Schweigen der Hohepriester ganz sachgemäß die direkte Frage nach Jesu Messianität an diesen richtet (EdMeyer I 183 ff.: vor Jesu Antwort gibt er die ῥῆσις 62^b an Norden Agnostos Theos 194 ff. 200 f. preis), das Grundbedenken bestehen, ob schon der Messiasanspruch todeswürdige Lästerung war. Wäre dagegen (vgl. z. B. Bultmann) die ganze nächtliche Sitzung 53—64 mit ihren Unwahrscheinlichkeiten eine Dublette zu der Verhandlung vor Pilatus (der nicht etwa ein jüdisches Urteil bloß ratifiziert), eingeschoben in die Erzählung von der Verleugnung des Petrus, um zugleich die Juden zu belasten und Jesus von ihnen als Messias verurteilt zu sehen, so könnte der Rahmen der Verhandlung aus 15 1 übernommen, die falschen Zeugen (vgl. Ps 26 12 108 2 ff., auch III Regn 20 10. 13) und das Schweigen Jesu (vgl. Is 53 7) dem Weissagungsbeweis entlehnt sein, während der Messiasanspruch Jesu nach christlichem Verständnis wohl die Reaktion der Juden v. 63 f. hervorrufen durfte. Reitzenstein Das mandäische Buch des Herrn der Größe 65 läßt Jesus als Johannesjünger verurteilt sein, dagegen EdMeyer II 406 A. 3. **55** Inzwischen steht Jesus in einem der oberen Gemächer (vgl. v. 66), nach Mc vor dem ganzen Synedrium. μαρτυρία = „Beschuldigung, Anklage“ wie im Alten Testament. Sind die Zeugen vorher bestellt? **56** Die Aussagen der im regulären Prozeß einzeln vernommenen Zeugen dürfen sich nicht widersprechen (ἴσαι = *conuenientia* vulg), auch in Nebenpunkten nicht, vgl z. B. Susanna 51—61 und Strack-Billerbeck I 1002 f. **57** f. Diese τινές (schon Num 35 30 verlangt in solchem Fall mehr als einen Zeugen; δύο Mt vgl. Dt 17 6 19 15) sind bei Mc zugleich, wie die andern v. 56, als ψευδομάρτυρες hingestellt, während Mt vielleicht richtiger hier das ἐψευδομαρτύρουν und nachher v. 59 ausläßt. Denn ein solches Wort Jesu scheint es tatsächlich gegeben zu haben, vgl. (13 2 D, s. dort) 15 29 Jo 2 19 Act 6 14. Hieronymus versteht freilich das *falsus testis* von dem, der nicht *eodem sensu dicta intellegit quo dicuntur*, d. h. im Sinne von Jo 2 21. Die Form bei Mt (und Mc 15 29) scheint ursprünglicher: τὸν χειροποίητον und ἄλλον ἀχειροποίητον hier (auch 13 2 D) sind offenbare Erweiterungen, die erklären sollen, wie Jesus überhaupt von einem Abreißen des Tempels und Erbauen eines neuen reden konnte, etwa: in kürzester Frist wird die Christengemeinde an Stelle des Tempels treten (Jo 4 21. 23); noch weitere Umdeutung Jo 2 21! Vielleicht meinte das vorauszusetzende echte Wort Jesu, daß zwar dieser Tempel untergehn muß, aber Gott oder der „Menschensohn“ einen neuen herstellen wird: vgl. Henoch 90 20 ff. *ich stand auf, um zu sehen, bis daß er jenes alte Haus einwickelte. Man schaffte alle Säulen hinaus . . . . . Ich sah, bis daß der Herr der Schafe ein neues Haus brachte, größer und höher als das erste* usw. Targum zu Is 53 5 *der Messias wird das Heiligtum bauen, das durch unsere Schuld entweiht und durch unsere Sünden (den Heiden) überliefert worden ist* usw. Bousset Religion^2 273 f., Weber Jüdische Theologie^2 375 f., Strack-Billerbeck I 1004 f. διὰ τριῶν ἡμερῶν: Blaß § 223, 1, s. auch zu 8 31. οἰκοδομήσω = ἀναστήσω D it^{var} Jo 2 19. **59** Ist dies im Widerspruch mit 57 f., oder soll es besagen, daß die „soweit wiedergegebenen“ übereinstimmende Aussage bei näherer Prüfung doch nicht ganz zusammenklang (Wohlenberg)? **60** τί wird nicht wie 4 24 14 36 für Relativum stehn (also wie latt: *non respondes quicquam ad ea quae* etc.), sondern wie 15 4 einen zweiten Hauptsatz einleiten, Blaß § 298, 4. 299, 1.

61 du nichts? was zeugen diese wider dich! Er aber schwieg und ant-
wortete nichts. Wiederum fragte ihn der Hohepriester und sagte zu
62 ihm: Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten? Jesus aber
sprach: Ich bin es, und »ihr werdet den Menschensohn sitzen sehn
»zur Rechten der Kraft und kommen mit den Wolken des Himmels«.
63 Der Hohepriester aber zerriß seine Kleider und sagte: Was brauchen
64 wir noch Zeugen! ihr habt die Lästerung gehört; was ist eure Meinung?
65 Sie aber sprachen ihn alle des Todes schuldig. § 80 Und einige
spieen ihn an und verhüllten ihm das Gesicht und schlugen ihn mit
der Faust und sagten zu ihm: Weissage! Und die Diener traktierten
66 ihn mit Schlägen. § 81 Und während Petrus unten im Hofe war,
67 kam eine von den Mägden des Hohenpriesters, und als sie den Petrus
sich wärmen sah, schaute sie ihn an und sagte: Auch du warst bei
68 dem Nazarener, bei Jesus. Er aber leugnete und sprach: Jch weiß
nicht und verstehe auch nicht, was du sagst. Und er ging hinaus in
69 den Vorhof. Und die Magd sah ihn und sagte wiederum zu den Um-
70 stehenden: Der gehört zu ihnen. Er aber leugnete wiederum. Und
nach einer kleinen Weile sagten die Umstehenden wiederum zu Petrus:
71 Du gehörst wirklich zu ihnen: bist du doch auch ein Galiläer. Er

61 ὁ δὲ ἐσιώπα καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν (für Mc charakteristische Doppelwendung): das Schweigen Jesu erklärt Catene 430 = 228: ἀνόνητα γὰρ ἦν τὰ τῆς ἀπολογίας οὐδενὸς ἀκούοντος; es zeigt nicht, daß die Gemeinde zu jener Anklage sich nicht zu stellen wußte, sondern entspricht Is 53 7. Aber der Hohepriester hätte es als Eingeständnis fassen müssen. Statt dessen jedoch verfolgt er diesen Einzelpunkt nicht, sondern stellt die Frage allgemeiner; er will Jesus dazu zwingen (vgl. zu Mt) zu sagen, ob er der Messias sei. Das wird sowohl mit ὁ χριστός bezeichnet wie mit ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ (= θεοῦ Mt; letzteres ist jüdische Umschreibung, auf der Doxologie הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא = aram. קַדִּישָׁא בְּרִיךְ הוּא beruhend Dalman Worte Jesu I 163 f. Strack-Billerbeck I 1006. II 51), auch auf palmyrenischen Inschriften, s. Bousset Religion 2 360 A. 3. **62** Nach Mc hätte Jesus die Frage nicht nur bejaht (ἐγώ εἰμι statt Mt' ausweichendem σὺ εἶπας s. zu 15 2), sondern als Beweis oder gar drohend die baldige (ἀπ' ἄρτι Mt ἀπὸ τοῦ νῦν Lc ausdrücklich) Parusie des Menschensohnes mit einer Kombination aus Dan 7 13 Theodotion und Ps 109 1 in Aussicht gestellt. τῆς δυνάμεως: Umschreibung des göttlichen μου von Ps 109 1 = aram. גְּבוּרְתָא Dalman Worte Jesu I 164 f., über Lc' Zusatz von τοῦ θεοῦ s. zu Lc 22 29. **63** Das Zerreißen der Kleider, zunächst Zeichen schmerzlicher Trauer überhaupt Gen 37 29 Judith 14 19 II Macc 4 38 Act 14 14 Ovid heroid. VI 27 *protinus exilui tunicisque a pectore ruptis* usw., scheint bei den Juden und besonders den Hohenpriestern trotz Lev 10 6 21 10 in bestimmten Fällen Sitte gewesen zu sein, vgl. Josephus Bell. II 15, 4 τοὺς δ' ἀρχιερεῖς αὐτοὺς ἦν ἰδεῖν . . . γυμνοὺς δὲ τὰ στέρνα τῶν ἐσθήτων περιερρηγμένων. *consuetudinis Judaicae est, cum aliquid blasphemiae et quasi contra deum audierint, scindere uestimenta sua* Hieronymus, Rabbinisches bei Strack-Billerbeck I 1007 ff. τί ἔτι κτλ.: die Sanhedristen sind jetzt selbst Zeugen für die Lästerung s. Strack-Billerbeck I 1019; vgl. auch Plato rep. I p. 340a καὶ τί, ἔφη, δεῖται μάρτυρος; αὐτὸς γὰρ ὁ Θρασύμαχος ὁμολογεῖ. **64** Nach Tanchuma 126a lautete die Frage מבני מרנן, die Antwort לחיים oder למות. Ob ein Unterschied

zwischen „zum Tode verurteilen“ 10 33 und dem „urteilen, daß er des Todes schuldig ist“, besteht (vgl. auch zu 15 1)? Das betonte πάντες denkt an Ausnahmen wie 15 43 Lc 23 51 nicht; zu ἔνοχος c. gen. vgl. Blaß § 182, 2. **65** 10 34 (anders Mt 20 19) wird das ἐμπαίζειν und ἐμπτύειν (zur Sache s. zu 10 34) als Mißhandlung durch die Heiden geweissagt; dem entspricht die Erfüllung 15 19 f. Hier nehmen τινές, d. h doch wohl (im Unterschied von den später genannten Dienern) einige Mitglieder des Synedriums, diese vorweg. Loisy hält 65 für eine Dublette zu 15 16—20, gestaltet unter Einwirkung von Is 50 6 (Mich 4 14) für die Schläge, Is 53 6 für das Verhüllen und III Regn 22 24 f. für den Backenstreich; Bultmann für ein versprengtes Stück, das ursprünglich zu der Verhaftungsszene gehörte (vgl. Lc 22 63). Das Verhüllen des Gesichts, das mit dem römischen Gebrauch (Cicero pro Rabir. 4, 13 *i, lictor, conliga manus . . caput obnubito, arbori infelici suspendito;* 5, 16 *obductio capitis et nomen ipsum crucis absit*) nichts zu tun hat, ist Voraussetzung der höhnenden Frage τίς ἐστιν ὁ παίσας σε bei Mt Lc. Lassen D it^{var} syr^{s} M das Verhüllen mit Recht aus, so wäre der Sinn von προφήτευσον bei Mc etwa: „nun prophezei noch mehr über den Tempel!“ κολαφίζειν muß von ῥαπίσμασιν (*alapis* vulg) αὐτὸν ἔλαβον unterschieden werden. Letzteres versteht Mt als ἐράπισαν; es heißt nicht „sie nahmen ihn unter Backenstreichen in Empfang“ (BWeiß), sondern ist nach Blaß § 198, 3 Radermacher^{2} 129 hellenistisch, nicht ganz vulgär, vielleicht Latinismus: *uerberibus accipere* Cicero Tusc. II 14, 34. Es bedarf also nicht der Korrektur in ἔβαλον in späteren Hss oder HHoltzmanns Vergleich von Acta Jo 4 29 τί εἰ ῥαπίσμασίν με ἔβαλες. **66—72** Es folgt der Hauptteil der „Verleugnung des Petrus“ (s. zu § 78). Aus der sehr wirksam stilisierten Erzählung sucht Loisy die Teilung in drei Akte als Redaktionsarbeit zu entfernen, um die persönliche Erinnerung des Petrus rein herzustellen, wie sie Mc überliefert war. **66** μία = τις Lc s. zu 5 22. παιδίσκη bedeutet im biblischen Griechisch nicht einfach „Mädchen“, sondern „Sklavin“. Johannes weiß, daß es die Türhüterin war (vgl. Mc 68 f.?), später kennt man auch den Namen, Βαλλίλα, vgl. Zahn Geschichte des neutest. Kanons II 830 A. 1. **67** Daß erst der Lichtschein des Feuers Petrus kenntlich macht, sagt Mc nicht; man kann auch an den Vollmond denken. Woher die παιδίσκη ihn kennt, wird auch nicht deutlich vgl. Jo 18 16 f. Die ungewöhnliche Stellung von τοῦ Ἰησοῦ in BC, aus der man sogar auf „die Eile“ der Sprecherin hat schließen wollen, findet sich nicht in SAD syr^{s}. ἦσθα attisch statt hellenistischem ἦς. **68** οὐκ . . οὐδὲ A(C mit οὔτε) scheint besser als οὔτε . . οὔτε SBD Blaß § 445. Nach Wettstein I 632 gilt schon איני יודע מה אתה מח als Schwur. Am Schluß liest ein Teil der Ueberlieferung (SB syr^{s} nicht): καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν, was u. a. Wellhausen für echt hält. Galt jedoch auch der zweite Hahnenschrei als übliche Zeitbestimmung (s. zu v. 30), so ist nicht erforderlich, daß der erste vorher erwähnt war. Ist die Auslassung schwerer zu erklären, oder die Zusetzung? **69** ἡ παιδίσκη . . πάλιν: bei Mc ist wohl die gleiche Sklavin gemeint, nicht etwa jetzt die Türhüterin, dagegen ἄλλη Mt ἕτερος Lc „man“ Jo 18 25. Dazu erklärt Catene 433 σύμφωνα . . εἰ καὶ δοκεῖ ἐναντία εἶναι und 432 οὐ γὰρ ἐξηκρίβωται τοῦτο τῇ μνήμῃ τῶν γραψάντων, ἐπεὶ μηδὲ συνέχον ἦν εἰς τὴν σωτήριον πίστιν. Etwas mehr Mühe gibt sich Augustin. **70** Als Anlaß ist auch bei Mc wohl der Dialekt des Petrus zu denken (+ καὶ ἡ λαλιά σου ὁμοιάζει A vgl. Mt). καὶ γάρ = „denn, von andern Gründen abgesehn, auch“. Ueber die Eigentümlichkeiten des galiläischen Aramäisch (s. auch Jud 12 8) vgl. z. B. Dalman Gramm.^{2} 5. 18 ff. 41 ff. Strack-Billerbeck I 156 f. **71** Nicht nur Mc steigert seine Ausdrücke, sondern auch Petrus. ἀναθεματίζειν braucht LXX für הֶחֱרִים, aber es fehlt sonst nirgends, wie hier

aber griff zum Fluchen und zum Schwören: Ich kenne diesen Men-
72 schen nicht, von dem ihr redet. Da krähte alsbald der Hahn zum
zweiten Mal. Und Petrus erinnerte sich des Wortes, wie Jesus zu
ihm gesagt hatte: Ehe der Hahn zweimal kräht, wirst du mich
15 dreimal verleugnen. Und er hub an zu weinen. § 82 Und
alsbald, in der Frühe, nachdem sie Beschluß gefaßt hatten, ließen
die Hohenpriester mit den Aeltesten und Schriftgelehrten und das
ganze Synedrium Jesus binden und abführen und übergaben ihn
2 Pilatus. Und Pilatus fragte ihn: Du bist der König der Juden? Er
3 aber gab ihm zur Antwort: Du sagst es. Und die Hohenpriester
4 verklagten ihn heftig. Pilatus aber fragte ihn wiederum: Antwortest
5 du nichts? sieh, was sie alles gegen dich vorbringen! Jesus aber
6 antwortete nichts mehr, so daß Pilatus sich wunderte. § 83 An
jedem Fest aber pflegte er ihnen einen Gefangenen frei zu lassen,

(vgl. Mt), das Objekt. Ein bedingtes Sich-selbst-verfluchen ist das ὀμνύναι (λέγειν D) ebenfalls. **72** ἐκ δευτέρου (om S, ebenso ὅ·ς, s. zu v. 30. 68) für klassisches τὸ δεύτερον s. Blaß zu Act 10 15. Es kann der erste Hahn sein, den Petrus in dieser Nacht hört; aber er schließt bei Mc, daß es tatsächlich der von Jesus vorausgesetzte Moment des zweiten Schreis ist s. zu 30. ἐπιβαλών (dafür ἀρξάμενος oder ἤρξατο D it syr^{s}, dagegen ἐξελθών Mt Lc, was doch aber nicht unumgänglich nötig zu sagen war): das nur bei Mc vorhandene, noch von Wohlenberg falsch verstandene Wort hat tatsächlich schon Euthymius richtig mit ἀρξάμενος erklärt, s. die Belege bei Blaß § 308; daß Mc nicht sein gewohntes καὶ ἤρξατο setzt, will Allen aus einem Lesefehler שרי für שרי erklären.

XV Mc setzt Person und Amt des Pilatvs (cognomen, von ADrews astral gedeutet; der Geschlechtsname ist Pontius: so Lc 3 1 Tacitus ann. XV 44 *Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat)* ebenso als bekannt voraus, wie seine Gewohnheit bei besonderen Veranlassungen z. B. zum Paschafest seine eigentliche Residenz Cäsarea (Act 23 23 ff. Josephus Bell. II 9, 2 Schürer I 457) mit Jerusalem zu vertauschen. Hier scheint er dann in der großen Burg des Herodes im Westen der Stadt seinen Sitz gehabt zu haben, vgl. πραιτώριον v. 16 Act 23 35 (dieser Latinismus meint hier nicht wie Ph 1 13 die Kaserne, sondern die Amtswohnung des Statthalters; so haben auch D it^{var} zu 15 1 den Zusatz εἰς τὴν αὐλήν = *in praetorium)*, Josephus Bell. II 14, 8 15, 5 Schürer I 458. Nach späterer Tradition, s. zu v. 20, wäre unter dem Praetorium freilich die im Nordwesten des Tempelplatzes gelegene Burg Antonia gemeint, wo ja auch die Cohorte von Jerusalem lag. Pilatus, der fünfte der unter Oberaufsicht des syrischen Legaten stehenden Prokuratoren, die Judäa seit dem Sturze des Archelaus 6 p. Chr. verwalten, amtierte von 26—36 p. Chr., wo ihn der damalige Legat von Syrien, Vitellius, zur Verantwortung nach Rom schickte. Als hervorstechendste Züge seines Charakters galten Habgier und rücksichtslose Grausamkeit, vgl. Lc 13 1 und Philo leg. 38 p. 590 aus einem Briefe Agrippas I: ἦν γὰρ τὴν φύσιν ἀκαμπὴς καὶ μετὰ τοῦ αὐθάδους ἀμείλικτος und καταδείσαντα μὴ . . ἐξελέγξωσι τὰς δωροδοκίας, τὰς ὕβρεις, τὰς ἁρπαγάς, τὰς αἰκίας, τὰς ἐπηρείας, τοὺς ἀκρίτους καὶ ἐπαλλήλους φόνους, τὴν ἀνήνυτον καὶ ἀργαλεωτάτην ὠμότητα. In der synoptischen Leidensgeschichte erscheint er statt dessen verhältnismäßig gutmütig gegen Jesus (Mc 15 4 f. 9 f 12 ff Lc 23 4 14 ff.) wie nachgiebig gegenüber dem Volk (Mc 15 15 Mt 27 24) und seinen Führern (Mt 27 65), vgl. auch EdMeyer I 202 ff. Mit seiner Person, wie besonders mit seinem gewalt-

samen Tode (Selbstmord? Hinrichtung durch Nero?) beschäftigte sich die christliche Legende, vgl. Schürer I 492 A. Ueber acta (gesta) Pilati vgl. Hennecke Neutest. Apokr. I² 77 ff. II 143 ff.

1—5 Das Synedrium, dem das jus gladii genommen war s. zu 8 31, wendet sich an den Prokurator: wenn 14 55—64 spätere Erweiterung sein sollte, wäre dies der älteste Bericht über eine Verurteilung durch das Synedrium. Von den kurz und naiv geschilderten Verhandlungen vor Pilatus gilt ähnliches, wie von dem Verfahren des Synedriums, s. zu 14 55. Es konkurriert nach Loisy und Norden v. 2 mit 3—5: Loisy hält ersteren und damit v. 26 für sekundär, Norden umgekehrt v. 3—5, s. Agnostos Theos 195 A. 2. **1** καὶ εὐθὺς κτλ.: in dem jetzigen Zusammenhang könnte sowohl an das Abhalten einer neuen Beratung, σ. ποιεῖν AB(D) s. zu 3 6, wie an das Fertigstellen des Beschlusses in der seit § 79 noch fortdauernden Sitzung, σ. ἑτοιμάζειν SC, gedacht werden (über das späte und seltene συμβούλιον = *consilium* vgl. Mommsen bei Deißmann Neue Bibelstudien 65). Im ersteren Fall wäre das Synedrium pro forma noch ein zweites Mal zusammengetreten, ohne doch damit volle Korrektheit des Handelns zu erreichen, s. zu 55—64. πρωί d. h. um 6 Uhr. Der Ausdruck οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τ. π. κ. τ. γ. καὶ ὅλον τὸ συνέδριον (+ „*und das ganze Volk*“ syr^{s}) ist hypertrophisch wohl noch über Mc' Stil hinaus (vgl. 14 55). δήσαντες: 14 46 ist Entsprechendes nicht gesagt worden, wohl aber Jo 18 12: *habebant enim hunc morem, ut quem adiudicassent morti, ligatum iudici traderent* Hieronymus. Πειλάτῳ + τῷ ἡγεμονι Mt: so oft im Neuen Testament (doch nicht bei Mc) für *procurator*, genauer wäre ἐπίτροπος. Zu der Stunde des Gerichts vgl. Seneca de ira II 7 *tot milia ad forum prima luce properantia.* **2** Man sollte erwarten, daß zunächst eine Anklage der ἀρχιερεῖς erfolgt, auf die hin Pilatus überhaupt erst seine Frage an Jesus richten kann, so Lc 23 2 Jo 18 30. Ob Pilatus einen Dolmetsch brauchte, läßt Mc nicht erraten, woraus aber nichts gefolgert werden kann. Nach Mc sind die Bestrebungen Jesu dem Pilatus als politische dargestellt worden, 15 2. 12. 26; solche mußten Jesus bei den Römern am sichersten verderblich werden. β. τ. Ἰουδαίων: wie 7 3, die Juden selbst sagen β. Ἰσραήλ v. 32. Auf die Frage des Pilatus, die nicht notwendig ein Erstaunen zu verraten braucht (vgl. Lc 7 19), hätte Jesus nicht etwa wie bei Jo 18 37 eine Richtigstellung, sondern eine ausweichende Antwort gegeben. σὺ λέγεις ist nämlich zwar nicht eine Gegenfrage, wie Jo 18 34, mit dem Sinn: das sagst du, der du Besseres tun solltest?, sondern eine Aussage wie Jo 18 37. Aber wegen der Betonung des Pronomens doch keine einfache Bejahung (vgl. Wettstein, Merx, Strack Billerbeck I 990 zu Mt 26 25, Dalman Worte Jesu I 256; Blaß § 277, 1), sondern eine erzwungene, die eigentlich das Urteil dem Fragenden überläßt, vgl. Euripides Hippol. 352 σοῦ τάδ', οὐκ ἐμοῦ κλύεις; Origenes in Mt comm. ser. 110 *non eum docet nec dicit quia ‚ego sum', sed uerbum oris eius accipiens in redargutionem ipsius conuertit dicens, tu dixisti!* Constitutiones Apost. XV 14, 4 οὐκ εἶπεν ὁ κύριος ‚ναί' ἀλλ' ὅτι ‚σὺ εἶπας'; Theophylakt: ἀμφίβολον ἀπόκρισιν δίδωσι, und s. zu 14 62. **3** ff. Hätte Jesus den Hochverrat glatt eingestanden, so hätte Pilatus mit der Verurteilung kaum zögern dürfen. So aber haben die ἀρχιερεῖς, d. h. die Sanhedristen, die Gelegenheit, Jesus noch weiter anzuklagen, also doch wohl Einzelheiten vorzubringen, einerlei ob πολλά = *sehr* oder = *vielerlei* ist. Auf diese selbstverständlich falschen Anklagen hätte Jesus nach Mc trotz Pilatus' Aufforderung überhaupt nicht mehr geantwortet, vgl. Is 53 7 und Mc 14 61 ff., wo allerdings die Dinge umgekehrt verlaufen: erst Schweigen und dann Bekenntnis. **6—15** Die Sitte der regelmäßigen Amnestie zum Feste (etwa auf Grund einer Spezialermächtigung des Kaisers,

7 den sie sich ausbaten. Es lag (nun) aber ein gewisser Barabbas gefesselt
mit (anderen) Aufrührern, die bei einem Aufruhr einen Mord begangen
8 hatten. Und die Menge zog hinauf und bat (er möge ihnen gewähren),
9 was er ihnen zu gewähren pflegte. Pilatus aber gab ihnen zur Antwort:
10 Soll ich euch den König der Juden freilassen? Er merkte nämlich, daß
11 die Hohenpriester ihn (nur) aus Neid übergeben hatten. Aber die Hohen-
priester hetzten die Menge auf, daß er ihnen lieber Barabbas freilassen
12 sollte. Pilatus aber nahm wieder das Wort und sagte zu ihnen: Was
soll ich denn mit dem machen, den ihr den König der Juden nennt?
13 Sie aber schrieen darauf: Laß in kreuzigen! Pilatus sagte zu ihnen:
14 Was hat er denn Böses getan? Sie aber schrieen noch stärker: Laß
15 ihn kreuzigen! Da ließ Pilatus, der die Menge befriedigen wollte, ihnen
Barabbas frei, und Jesus ließ er geißeln und übergab ihn zur Kreuzigung.

vgl. Schürer I 469) kennen wir sonst nicht. Der Brauch bei dem römischen Lectisternienfest: *uinctis quoque demta in eos dies uincula* (Livius V 13) zeigt nur eine entfernte Aehnlichkeit. Dagegen wäre eine gelegentliche Einzelbegnadigung zumal auf Akklamation des Pöbels durchaus möglich. vgl. Merkel Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 6, 293—316 und vgl. auch die Aeußerung des ägyptischen Statthalters im Protokoll einer Gerichtsverhandlung P. Flor. 61, 59 ff. (85 p. Chr.): ἄξιος μ[ὲ]ν ἧς μαστιγωθῆναι . . . χαρίζομαι δέ σε τοῖς ὄχλοις, s. Deißmann Licht vom Osten 229. So könnte der Umstand, daß auch Pilatus gelegentlich bei der Urteilsbestätigung Gnade geübt haben wird (Wellhausen), die Zusammenstellung eines historischen Falles dieser Art mit der Verurteilung des unschuldigen Herrn veranlaßt haben (WBrandt). Die Barrabasepisode mit ihrer novellistischen Erzählungsart (der Umschwung im Volke v. 11, die naive Frage des Statthalters v. 14, sein Nachgeben v. 15) dient dazu, die Römer zu entlasten. **6** κατὰ ἑορτήν (d. i. wie 14 2 des Pascha) entweder = κατὰ τὴν ἑορτήν so D Josephus Ant. XX 9, 3, was aber wegen des iterativen imperf. ἀπέλυεν = εἰώθει ἀπολύειν Mt nicht nur von einem Fest verstanden werden muß, oder κ. ἑ. ist selbst ausgesprochen distributiv wie καθ' ἡμέραν 14 49. Für ὅνπερ ἠτοῦντο S C, schlecht ὃν παρῃτοῦντο S*AB*, ziehen manche aus grammatischen und lexikalischen Gründen (παραιτεῖσθαι ist sonst = *precibus auertere)* ὃν ἂν ἠτοῦντο D (Lc v. 25 Act 3 14) vor: Blaß § 64, 3 367. **7** Der Artikel bei erstmaliger Nennung des außerhalb der Evangelien unbekannten Barrabas, bei στασιασταί und bei στάσις fällt auf. Möglich, daß man sich in der Entstehungszeit dieser Perikope noch des Mannes und der Umstände erinnerte; möglich auch, daß es zu der Naivität der Darstellungsweise gehört, diese unbekannten Dinge als bekannt vorauszusetzen (Loisy). Nach ὁ λεγόμενος kann ein Beiname, Mt 1 16 4 18 10 2, aber auch der Eigenname, Mt 9 9 (?) Jo 9 11, folgen; Βαρραβᾶς ist aber vermutlich cognomen, und zwar wohl das häufige בַּר־אַבָּא s. Strack-Billerbeck I 1031, nicht = בַּר רַבָּן (vgl. Hieronymus: *iste in euangelio quod scribitur iuxta Hebraeos filius magistri eorum interpretatur*, und das Scholion einiger Hss bei Tischendorf zu Mt 27 17 ὁ Βαραββᾶς ὅπερ ἑρμηνεύεται διδασκάλου υἱός). Nach einigen Zeugen im Mt, darunter Origenes in Mt comm. ser. 121, war der vollständige Name Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν. Die Annahme, daß der Name mit Καραβᾶς (s. Exkurs zu 16—20[a]) zusammenhänge, weist auch Loisy zurück. Das unklassische στασιαστής (συνστασιαστής A wie Josephus Ant. XIV 2, 1) auch bei Josephus. πεποιήκεισαν (10 παραδεδώκεισαν): ohne Augment, s. zu 14 44. φόνον ποιειν wie Dt 22 8. **8** Mc setzt voraus, daß die Menge

den Gerichtstermin kennt; sie will die gewohnte Freilassung haben. ἀναβάς SBD it^{var} sah cop (gegen ἀναβοήσας S^{c}A syr^{s}, ähnliche Vertauschung II Regn 23 9 IV Regn 3 21 Hos 8 9): weil das Prätorium hoch lag, s. zu v. 1, vgl. zu 10 32 ff. Vor καθώς (Blaß § 453) ist vermutlich etwas zu ergänzen. **10** Erst hier und v. 14 erfährt man das Motiv für Pilatus' früheres (v. 4 f.) und jetziges Verhalten; er hatte Jesus als ungefährlich erkannt und die erheuchelte Loyalität der Sanhedristen durchschaut: einen ihnen genehmen Prätendenten hätten sie nicht ausgeliefert (παραδεδώκεισαν Blaß § 345). **11** Die Menge, deren Begeisterung die Hierarchen noch 14 2 fürchten, läßt sich hier ohne weiteres gegen Jesus einnehmen. Muß man aber daraus auf einen Umschwung der Volksmeinung, unter dem Eindruck der nunmehrigen Ohnmacht Jesu oder der Popularität des Barrabas, schließen? ἀνέσεισαν wie Lc 23 5 P. Tebt. I 28, 20 (a. Chr. 114), (ἀν)έπεισαν (D) it^{ar} syr^{s} Mt. **12** Auf die erfolgt zu denkende Meinungsäußerung hätte Pilatus noch ausdrücklich den Volkswillen um das Schicksal Jesu befragt. ὃν λέγετε, vgl. Mt v. 22, lassen AD it aus. ποιεῖν τινά τι „etwas machen mit" neben π. τινί τι „jemandem etwas antun" (so D) ist nicht ungriechisch, vgl. Hermas Sim. I 4 τί ποιήσεις τὸν ἀγρον Blaß § 157, 1 Schultheß Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 21, 224. **13** πάλιν kann = „abermals" nur sein, wenn man schon für v. 11 ein erstes κράζειν voraussetzen darf; sonst ist es = „darauf" s. zu 2 13. Mit der Loslassung des Barrabas ist ja die Verurteilung Jesu schon gegeben; aber Mc legt Gewicht darauf, daß die Juden die römische Kreuzesstrafe für ihn auch direkt gefordert haben. σταυροῦν heißt klassisch „mit Palisaden schützen", aber Polybius I 86, 4 Esth 7 9 8 18 gebrauchen es auch, statt klass. ἀνασταυροῦν, für „kreuzigen". Zur Sache s. zu v. 24. **14** Selbst Pilatus muß bestätigen, daß Jesus unschuldig ist: auch Sokrates empfängt im Gefängnis Zeugnis von anderer Seite. περισσῶς: s. zu 10 26. **15** Pilatus will aber doch vor allem (v. 6) das Volk befriedigen; τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι = *satisfacere* ein seit Polybius häufiger Latinismus vgl. Blaß § 5, 3 b. Die Strafe der Geißelung, 10 34 Jo 19 1 μαστιγοῦν wird hier mit dem nicht sehr häufigen (Ev Nic 9 16 Test. Benj. 2 1; doch sind φραγέλλη, φραγγέλιον Jo 2 15 = φλαγέλλιον aus spätgriechischen Schriftstellern bekannt) Latinismus φραγγελώσας oder φλαγελλώσας D* bezeichnet, vgl. LHahn Rom und Romanismus S. 261. 265. Sie war für Sklaven und Provinzialen im Gebrauch, vgl. Act 22 25 f. 29, Cicero pro Rabirio 4, 12 *Porcia lex uirgas ab omnium ciuium corpore amouit*, und wurde mit dem *horribile flagellum* (Horaz sat. I 3, 119) oder *flagrum*, einer Ledergeißel mit eingeflochtenen Knochen- und Metallstücken vollzogen. An Jesus wird sie hier nach römischer Kriminalpraxis vorgenommen, s. Hieronymus: *sciendum est Romanis eum legibus ministrasse, quibus sancitum est ut qui crucifigitur prius flagellis uerberetur;* Josephus Bell. II 14, 9 μάστιξιν προαικισάμενος ἀνεσταύρωσεν, vgl. V 11, 1; Lucian pisc. 2 ἐμοὶ μὲν ἀνεσκολοπίσθαι δοκεῖ αὐτὸν νὴ Δία μαστιγωθέντα γε πρότερον. Lc 23 22 Jo 19 1—4 kennen diesen Zusammenhang nicht, vgl. Merx zu Mt 402. 408 f. Die Uebergabe zur Kreuzigung geschieht nach v. 15 f. 10 33 f. nicht an das jüdische Volk, sondern an die Soldaten, d. h. die römischen (τοῦ ἡγεμόνος Mt 27 27), durch welche die Todesurteile vollstreckt zu werden pflegten, Schürer I 470—73. Das hieß dann zwar tatsächlich zugleich ihn dem Willen der Juden preisgeben Lc 23 25 Jo 19 16 f. Petrusev. 2 5. Aber genau ist Act 2 23 διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπήξαντες ἀνείλατε, erst abgekürzt Act 2 36 ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε vgl. 3 15 I Th 2 15. **16—20^{a}** Von der Vollziehung der Geißelung ist nicht weiter die Rede, von der Kreuzigung erst von 20^{b} an. Statt dessen wird erzählt, wie die Soldaten noch eine Quälerei eigener Erfindung einschieben: sie staffieren Jesus als König aus, und huldigen ihm unter gleich-

16 § 84 Die Soldaten aber führten ihn ab, (weiter) hinein in den
Palast, das ist das Prätorium. Und sie riefen die ganze Kohorte zu-
17 sammen und zogen ihm einen Purpur an und setzten ihm einen Dornen-
18 kranz auf, den sie geflochten hatten, und begrüßten ihn (mit): Heil dir,
19 König der Juden! Und sie schlugen ihn mit einem Rohr auf den Kopf
und spieen ihn an und beugten die Knie und warfen sich vor ihm
20a nieder. Und nachdem sie ihn (so) verspottet hatten, zogen sie ihm den
20b Purpur aus und zogen ihm seine eignen Kleider wieder an. § 85 Und
21 sie führten ihn ab, um ihn zu kreuzigen, und preßten einen Vorüber-
gehenden, Simon von Kyrene, der von einem Dorfe kam, den Vater

zeitigen Mißhandlungen. Das macht durchaus den Eindruck einer literarischen Einschiebung (ad vocem φραγελλώσας 15b). Handelte es sich um eine Dublette zu 14 65, so vielleicht um eine unter dem Einfluß des heidnischen Hellenismus ausgestaltete (Bultmann).

Seit Grotius bemüht man sich aufzuzeigen, daß die Soldaten mit dieser VERHÖHNUNG des Prätendenten ihnen schon bekannte Vorbilder nachahmen. Und zwar entweder eine Mimusszene, so besonders HReich Der König mit der Dornenkrone Neue Jahrb. f. Phil. 1894, 705 ff. unter Berufung auf Philo, der in Flacc. 6 p. 522 von der harmlosen Verspottung des Judenkönigs Agrippa in Alexandrien berichtet ἦν τις μεμηνὼς ὄνομα Καραβᾶς .. συνελάσαντες τὸν ἄθλιον .. βύβλον μὲν εὑρύναντες ἀντὶ διαδήματος ἐπιτιθέασιν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ, χαμαιστρώτῳ δὲ τὸ ἄλλο σῶμα περιβάλλουσιν ἀντὶ χλαμύδος, ἀντὶ δὲ σκήπτρου βραχύ τι παπύρου τμῆμα .. ἀναδιδόασιν. ἐπεὶ δὲ ὡς ἐν θεατρικοῖς μίμοις τὰ παράσημα τῆς βασιλείας ἀνειλήφει, .. εἶθ' ἕτεροι προσῆεσαν, οἱ μὲν ὡς ἀσπασόμενοι, οἱ δὲ ὡς δικασόμενοι, οἱ δ' ὡς ἐντευξόμενοι περὶ κοινῶν πραγμάτων. εἶτ' ἐκ περιεστῶτος ἐν κύκλῳ πλήθους ἐξήχει βοή τις ἄτοπος Μάριν ἀποκαλούντων (οὕτως δέ φασιν τὸν κύριον ὀνομάζεσθαι παρὰ Σύροις) κτλ. Oder man denkt an die Verspottung des menschlichen Opfers in orientalischen Festbräuchen und bei der Saturnalienfeier des römischen Heeres. So nach Wettstein, der zuerst die Beschreibung des Sakenfestes herangezogen zu haben scheint (Dio Chrys. IV 66 f. οὐκ ἐννενόηκας τὴν τῶν Σακῶν ἑορτήν, ἣν Πέρσαι ἄγουσιν ...; ... λαβόντες, ἔφη, τῶν δεσμωτῶν ἕνα τῶν ἐπὶ θανάτῳ καθιζουσιν εἰς τὸν θρόνον τὸν τοῦ βασιλέως, καὶ τὴν ἐσθῆτα διδόασιν αὐτῷ τὴν βασιλικήν, καὶ προστάττειν ἐῶσι .. καὶ οὐδεὶς οὐδὲν αὐτὸν κωλύει ποιεῖν ὧν βούλεται. μετὰ δὲ ταῦτα ἀποδύσαντες καὶ μαστιγώσαντες ἐκρέμασαν, vgl. auch die Verspottung der gefangenen Römer durch die Seeräuber Plutarch Pomp. p. 631 d.), besonders Wendland Jesus als Saturnalienkönig, Hermes 33, 175 ff. Die Literatur bis 1905 bei Vollmer Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 6, 194 ff. 8, 320 ff., aus der späteren vgl. besonders Lübeck Die Dornenkrönung Christi; Geffcken Hermes 41, 220 ff.; Zimmern Zum Streit um die Christusmythe 1910 38 ff. und: Verhandlungen d. sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 70 Nr. 5 1918 (über ein „babylonisches Vorbild des Spottkönigs"); Pauly-Wissowa II R. 2, 1, 208. Nach EdMeyer I 187 verdirbt „derartige übel angebrachte Gelehrsamkeit" die ganz natürliche Szene.

16 Die στρατιῶται gehören vielleicht zu einer den Prokurator begleitenden Truppenabteilung, die als ὅλη ἡ σπεῖρα bezeichnet ist (das Wort ist seit Polybius' Zeit für die ca. 600 Mann starke, von einem χιλίαρχος Jo 18 12 Act 21 31 befehligte Cohorte, aber auch für Manipel in Gebrauch). Andernfalls wäre die Besatzung der Burg Antonia gemeint, s. Exkurs zu v. 1. Dies waren Auxiliartruppen, vermutlich im Lande selbst aus der nichtjüdischen Bevölkerung Palästinas ausgehoben, Schürer I 459. ἔσω τῆς αὐλῆς (gen. part. Blaß § 184, ἔσω εἰς τὴν αὐλήν D). Die Erklärung des griechischen Ausdruckes durch den lateinischen ὅ ἐστιν πραιτώριον bleibt hart, einerlei

ob αὐλή = *Palast* (so vermutlich, s. zu 14 54) oder = *atrium;* Blaß Textkritische Bemerkungen zu Markus 86 f. hält ὅ ἐστιν πραιτώριον für Glosse aus Mt. ἐνδιδύσκω eine späte Ableitung von ἐνδύω, öfter in LXX z. B. II Regn 1 24 τὸν ἐνδιδύσκοντα ὑμᾶς κόκκινα Lc 16 19. Die πορφύρα ist nach Analogie der andern Attribute vermutlich nur ein rotgefärbter Soldatenmantel, *paludamentum* oder *sagum*, der den Königspurpur vertreten sollte, vgl. Mt. καὶ περιτιθέασιν αὐτῷ: hier vom Aufsetzen (ἐπέθηκαν Mt) des Kranzes, bei Mt vom Anziehen des Mantels. Allen nimmt an, daß die Worte bei Mc sich auch noch auf das Anziehen des Mantels beziehen, und daß dann im Mc etwas ausgefallen ist (vgl. Mt v. 29). Ein στέφανος χρυσοῦς wird mit einer πορφύρα zusammen dem Jonathan I Macc 10 20 dargebracht. Es ist wohl an das Zeichen der Königswürde (bei den Orientalen meist διάδημα), nicht an die Lorbeerbinde des Imperators gedacht: Sueton Tib. 17 *triumphum ipse distulit .. nihilominus urbem praetextatus et laurea coronatus intrauit.* Die Sorte Unkraut oder Dorn, aus der sie ihren Kranz, um des Hohnes (Plinius hist. nat. 21, 10 *uilissimam [coronam] spineolam*) oder auch der Peinigung willen flechten, soll man nicht feststellen wollen. **18** Statt mit der Huldigung (zu dem griechischen χαῖρε, β. τ. I. vgl. z. B. *aue Caesar, uictor, imperator* Macrobius sat. II 4, 29) hätten sie ihn nach anderer Ueberlieferung als r i c h t e n d e n König verspottet: Petrusev. 3 7 δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ, Justin apol. I 35 7 f. ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν vgl. Philo a. O. **19** Der Zusammenhang bei Mt ist unzweifelhaft besser, wo das Rohr Jesu zunächst zum Spott als Szepter in die Hand gegeben, (vgl. Philo a. O. — oder stammt der Zug aus Micha 4 14?) und erst später zur Mißhandlung benutzt wird, und wo das προσκυνεῖν 19 b mit dem ἀσπάζεσθαι 18 v o r den Mißhandlungen steht. τιθέναι τὰ γόνατα (sonst nicht im Mc, öfter bei Lc) für κάμπτειν, scheint Latinismus zu sein: *ponere genua*, vgl. Blaß § 5, 3 b. **20** a Zu ἐξάγουσιν mag man ἔξω τοῦ πραιτωρίου oder ἔξω τῆς πόλεως (vgl. Jo 19 20 Hebr 13 12) ergänzen. Hinrichtung vor dem Tore ist wie jüdische, so auch römische Sitte, vgl. Plautus mil. glor. 359 f. *Credo ego istoc exemplo tibi esse pereundum extra portam Dispessis manibus patibulum quom habebis*, Cicero pro Rabir. 3, 10 usw. Zufolge der erst nach d. 12. Jahrh. aufgekommenen Tradition ging die Via dolorosa Jesu von der Burg Antonia nach der Grabeskirche, s. Robinson Later Researches p. 170, Dalman Palästina-Jahrbuch II, 15 ff. **20** b—**27** Der Bericht über die Hinrichtung soll nach v. 40 f. wohl auf die dort genannten Frauen (s. zu 40) zurückgeführt werden. Es macht EdMeyer I 186 im Wesentlichen einen „durchaus zuverlässigen Eindruck". Die Kritik sucht hier einen älteren Bericht von Erweiterungen des Weissagungsbeweises (u. a. jedenfalls die Kleiderverteilung v. 24 b, vielleicht auch der Würzwein v. 23 und die Mitgekreuzigten v. 27) und von Zutaten der Redaktion (z. B. die Uebersetzung von 22 b, die Stundenangabe v. 25) zu scheiden. Die Geschichtlichkeit der Inschrift v. 26 wird u. a. von WBrandt, Wendling, Loisy, EdMeyer festgehalten, von Bousset und Bultmann bestritten. **21** Die Verurteilten mußten ihr Kreuz (das *patibulum* s. unten) selbst tragen: Plutarch de ser. num. vind. p. 554a τῶν κολαζομένων ἕκαστος κακούργων ἐκφέρει τὸν αὐτοῦ σταυρόν, Artemidor oneir. II 56 ὁ μέλλων αὐτῷ προσηλοῦσθαι πρότερον αὐτὸν βαστάζει, Pauly-Wissowa IV, 1731, Strack-Billerbeck I 587. Das hätte nach Jo 19 17 auch Jesus getan, nach den Synoptikern trug dagegen Simon von Kyrene das Kreuz für (den erschöpften?) Jesus. Den Widerspruch hat anscheinend schon Basilides zu der Erfindung benutzt, Jesus habe nachher mit Simon die Gestalt getauscht, und so sei als vermeintlicher Jesus in Wahrheit Simon gekreuzigt worden, Irenaeus I 24, 4 (über ähnliche Phantasien der

22 des Alexander und Rufus, ihm das Kreuz zu tragen. Und sie brachten
23 ihn nach dem Orte Golgotha, das heißt übersetzt: Schädelplatz. Und
sie reichten ihm mit Myrrhen gewürzten Wein, er aber nahm ihn nicht.
24 Und sie kreuzigten ihn und »verteilten seine Kleider, indem sie darüber
25 »losten«, was jeder bekommen sollte. Es war aber 9 Uhr morgens,
26 als sie ihn kreuzigten. Und eine Inschrift (mit Angabe) seiner Schuld
27 war aufgeschrieben: Der König der Juden. Und mit ihm kreuzigten
sie zwei Räuber, einen zu seiner Rechten und einen zu seiner Linken.

Mohammedauer s. Plummer zu Lc 23 26); umgekehrt z. B. Pfleiderer Urchristentum² II 384: Jo habe die Szene mit Simon ausgelassen, um der Irrlehre des Basilides den Boden zu entziehn. Die kirchliche Harmonistik behauptet *utrumque est factum*, so Origenes in Mt comm. ser. 126, weil *egrediens de praetorio Jesus ipse portauerit, postea obuiam habuerint Simonem*, so Hieronymus vgl. Catene 235. 436. ἀγγαρεύειν ein persisches Lehnwort, vgl. Herodot VIII 98, war trotz seines Fehlens in LXX im ägyptischen Griechisch ganz gebräuchlich, vgl. Blaß § 6. 42, 2, und ist auch ins Aramäische und Lateinische übergegangen, Dalman Wörterbuch I 23. Simon (s. zu 1 16) soll aus Kyrene stammen, wo seit Ptolemäus I viele Juden saßen, vgl. Act 2 10 6 9 13 1 Josephus c. Ap. II 4 Schürer III 53; ob er als in die Heimat zurückgewandert oder nur zum Fest in Jerusalem weilend, zu denken ist, wird nicht gesagt; ebensowenig, weshalb gerade er zu diesem Dienste gepreßt wurde (etwa: als Anhänger Jesu?). Die Erwähnung seiner Söhne, allein bei Mc, kann einen Sinn nur haben, wenn Mc voraussetzt, daß sie seinen ersten Lesern bekannt waren. Darf man den Rm 16 13 erwähnten Rufus mit unserem identifizieren? Weitere Kombinationen über ihn, Alexander (der Name im Neuen Testament noch Act 19 33 I Tim 1 20 II Tim 4 14) und Simon von Kyrene z. B. bei Zahn Einl. II § 53, besonders A. 5 und Wohlenberg z. St. Da ἀπ' ἀγροῦ nicht „von der Feldarbeit“ zu bedeuten braucht, sondern „vom Lande“ oder „von einem Hof“, s. zu 5 14, so kann man daraus keine Schlüsse auf das Datum der Kreuzigung ziehn, vgl. Strack-Billerbeck II 828 f. **22** φέρουσιν = ἄγουσιν D, s. zu 9 2 ἀναφέρει: es bedeutet also keineswegs, daß man Jesus hätte tragen müssen. Γολγοθᾶν SB scheint accus. sein zu sollen, Γολγοθᾶ AD Mt Jo die indeklinable Form, nicht genit. (Blaß § 56, 2 gegen Wohlenberg), *Gugaltha* syr^{s}: statt Γολγολθᾶ, der Transskription von aram. גֻּלְגֻּלְתָּא = hebr. גֻּלְגֹּלֶת, s. Dalman Gramm.² 166. Wie letzteres Jud 9 53 IV Regn 9 35 mit κρανίον übersetzt wird, so hier Γολγοθᾶ τόπος mit Κρανίου τόπος = *caluariae locus*, so daß also Κρανίου gen. epexeg. ist: ein Ort, der ein Schädel ist, vgl. Lc ἐπὶ τὸν τ. τὸν καλούμενον Κρανίον, d. h. ein Hügel von schädelartiger Form. Der Name bedeutet also nicht *locus decollatorum* (Hieronymus) oder den Platz, an dem nach einer vielleicht schon vorchristlichen sehr alten Sage Adams Schädel begraben läge (vgl. Holl Sitzungsber. Berl. Akad. 1918 540—562, Harnack Texte u. Unters. 42, 47 f. 161 f.). Die Lage, vgl. Jo 19 20. 41, die man im IV. Jh. genau zu kennen glaubte, vgl. Euseb Onomasticon 74 Kl Cyrill Hieros. cat. XIII 4, ist nach dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft nicht zweifellos, doch s. Sachsse Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 19, 29 ff. **23** καὶ ἐδίδουν (imperf. de conatu) αὐτῷ ἐσμυρνισμένον οἶνον: lediglich nach dem Weissagungsbeweis Ps 68 22 (doch vgl. zu Mt 27 34), oder entsprechend einer Sitte, den zum Tode Verurteilten einen betäubenden Trank zu reichen, die wenigstens auf jüdischem Boden bezeugt ist, Sanh. 43^{a} *Rab Chisda* († 309) *hat gesagt: dem, der hinausging um hingerichtet zu werden, gab man ein Schlückchen Weih-*

rauch in einem Becher mit Wein, um ihm das Bewußtsein zu nehmen, usw. vgl. Strack-Billerbeck I 1037? ὃς (SB Blaß § 251) δὲ οὐκ ἔλαβεν: dies soll nach Mc wohl bedeuten: er wollte bei Besinnung alles erdulden.

Die weit verbreitete Todesstrafe der KREUZIGUNG, die bei den Römern besonders für Sklaven in Gebrauch war, ist wohl nicht stets in genau der gleichen Weise vollzogen worden. Bearbeitung des ganzen christlichen und profanen Materials bei Fulda Das Kreuz und die Kreuzigung 1878, WBrandt Die evangelische Geschichte 179 ff., s. auch Haucks Realencykl.[3] 11, 90 f. und Dörr a. O. 59. Wahrscheinlich ist Jesus, nachdem er, oder vielmehr Simon s. zu v. 21, das *patibulum* (Querholz), kaum den Pfahl selbst oder beides zusammen, zur Richtstätte getragen hatte, dort nackt (erst ev. Nicod. 10 p. 582 bei Thilo sagt: περιέζωσαν αὐτὸν λεντίῳ) mit ausgebreiteten Armen an das Querholz angenagelt, und dieses dann an den aufgestellten Pfahl irgendwie (mit Nägeln oder Tauen) befestigt worden. Die Füße waren desgleichen befestigt, durch Anbinden (vgl. Jo 20 20. 25 Petrusev. 6 21) oder ebenfalls mit Nägeln (vgl. Ps 21 17? und dann wohl jeder Fuß gesondert (vgl. Plantus Mostell. 2 1, 13). Der Delinquent saß wohl auch rittlings auf einem *sedile* = πῆγμα, vgl. Justin dial. 91, ἐφ' ᾧ ἐποχοῦνται οἱ σταυρούμενοι. Der Tod, der nicht infolge von Verblutung, sondern durch Erschöpfung einzutreten pflegte, ließ oft lange auf sich warten, vgl. Origenes in Mt comm. ser. lat. 140 *maiorem sustinent cruciatum, qui non percutiuntur post fixionem* (durch einen Lanzenstich in die Achselhöhle), *sed uiuunt cum plurimo cruciatu aliquando autem et tota nocte et adhuc post eam tota die,* Eusebius hist. eccl. VIII 8; er konnte aber auch beschleunigt werden, s. Jo 19 31 Bei den Juden ist das Ans-Holz-Hängen eine Zusatzstrafe für Götzendiener und Gotteslästerer, die n a c h der Hinrichtung (durch Steinigung) erfolgt, s. Strack-Billerbeck I 1034.

24 Die Soldaten bleiben am Platze zur Bewachung: Petronius 111 *miles qui cruces asseruabat, ne quis ad sepulturam corpus detraheret,* Plutarch Cleom. p. 823 e s. zu v. 39. Die Kleidungsstücke des Delinquenten verlosen die Soldaten unter sich. Mag das einer römischen Sitte entsprechen, nach der die *spolia* den *speculatores* zukommen, so wird es hervorgehoben, weil sich damit die (allerdings nicht ausdrücklich zitierte) Weissagung Ps 21 19 erfüllt. Der Parallelismus membrorum der Psalmstelle διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον ist dabei anders als Jo 19 23 f. auf eine einzige Verteilung bezogen. τίς τί ἄρῃ: distributiv wie klassisch vgl. Blaß § 298, 5. **25** Die Mc eigentümliche Zeitbestimmung ὥρα τρίτη läßt sich mit Jo 19 14 ὡς ἕκτη höchstens durch die Annahme eines Schreibfehlers in den Zahlen, F für Γ, vereinigen (z. B. Hieronymus tract. in Ps 77 2 Anecdota Maredsolana III 2 60 *error scriptorum fuit: et in Marco hora sexta scriptum fuit, sed multi pro ἐπισήμῳ graeco putauerunt esse gamma*). καί koordiniert wie Lc 23 44 und in klassischen Parallelen statt zu subordinieren, Blaß § 442, 4; wirkliche Koordination läge vor bei der Korrektur von D it^{var} (vgl. Mt 27 36) καὶ ἐφύλασσον αὐτόν. **26** Dem Verbrecher pflegte man eine Tafel, die Anklage enthaltend, einen titulus (τίτλος Jo 19 19) um den Hals zu hängen oder voranzutragen: Sueton Calig. 32 *praecedente titulo qui causam poenae indicaret* Cassius Dio 54, 8 διά τε τῆς ἀγορᾶς μέσης μετὰ γραμμάτων τὴν αἰτίαν τῆς θανατώσεως αὐτοῦ δηλούντων διαγαγόντες καὶ μετὰ ταῦτα ἀνασταυρώσαντες. Euseb. hist. eccl. V 1, 44 πίνακος αὐτὸν προάγοντος ἐν ᾧ ἐγέγραπτο Ῥωμαϊστί· οὗτός ἐστιν Ἄτταλος ὁ Χριστιανός. Ueber das Bekanntmachen der Gründe für ein Todesurteil bei den Juden s. Strack-Billerbeck I 1038. Hier ist die, nach Jo sogar dreisprachige, Inschrift am Kreuze angebracht. Die Differenz der Evangelisten über ihren Inhalt ist verhältnismäßig gering: in dem höhnenden ὁ βασιλεὺς

29 § 86 Und die »Vorübergehenden« lästerten ihn, indem sie ihre »Köpfe
30 »schüttelten« und sprachen: Ha du, der den Tempel niederreißt und
in drei Tagen (wieder) aufbaut, rette (doch) dich selbst und steige her-
31 ab vom Kreuz! Ebenso redeten auch die Hohenpriester nebst den
Schriftgelehrten, indem sie untereinander spotteten: Andere hat er gerettet,
sich selber kann er nicht retten, der Messias, der König von Israel!
32 Er steige jetzt herab vom Kreuz, daß wir es sehn und gläubig werden.
(Und) auch die mit ihm zusammen Gekreuzigten schmähten ihn.
33 § 87 Und um 12 Uhr kam eine Finsternis über das ganze Land bis
34 um 3 Uhr. Und um 3 Uhr rief Jesus laut: »Eli Eli lama sabachthani«,
das heißt übersetzt: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich

---

τῶν Ἰουδαίων stimmen sie alle überein. **27** Gegen die Geschichtlichkeit kann man nicht das jüdische Recht anführen, nach dem nicht zwei Verbrecher an einem Tage gerichtet oder hingerichtet werden dürfen, vgl. Sanhedrin VI 4. Es handelt sich ja um eine römische Exekution, bei der das Mitkreuzigen der zwei Räuber, von denen man sonst nichts weiß, sei es Zufall, sei es eine weitere Verhöhnung des Prätendenten bedeutet hätte (vgl. Eusebius mart. Pal. VI, 3 πολλάκις ἅμα κακούργοις ἐμπομπεύσας τῷ σταδίῳ). Doch kann der Zug einfach aus Is 53 12 hervorgewachsen sein. Der nicht gut bezeugte und durch Zitieren der prophetischen Stelle Is 53 12 von der Art des Mc abweichende v. **28** καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα καὶ μετὰ τῶν ἀνόμων ἐλογίσθη stammt vielleicht aus Lc 22 37. Später kennt man auch die Namen der λῃσταί. So gibt der Italakodex c: *Zoathan* und *Chammatha*, andere Zeugen *Dysmas* und *Gestas*, *Titus* und *Dumachus* (= Θεόμαχος) oder *Joathas* und *Maggatras* vgl. Thilo Codex apocryphus I 143. 580, Tischendorf zu Mc Mt. **29–32** Die Verspottung des Gekreuzigten entspricht der Weissagung (s. unten). Sie zerfällt in zwei Hälften, „die auffallendste Dublette der ganzen Kreuzigungsgeschichte“ (Wendling). Dabei wäre nach Wendling 29 f. sekundär, nach Loisy Bultmann umgekehrt 31 f. **29** f. ἐβλασφήμουν αὐτὸν κινοῦντες τὰς κεφαλάς: ein alttestamentlicher Zug vgl. neben Thren 2 15 (οἱ παραπορευόμενοι ὁδόν) besonders Ps 21 8. Um so unnützer ist es, feststellen zu wollen, was für Art Leute die παραπορευόμενοι הָעֹבְרִים (om syr^{s}) waren. Mc meint aber jedenfalls Volk im Gegensatz zu v. 31. Sie lästern ihn mit „der Gebärde des spöttischen Bedauerns, namentlich über eine gefallene Größe“ (Belege: Wettstein I 537) und mit Worten. οὐᾶ = *uah* vgl. rabb. הָא, Ausdruck wirklicher oder ironischer Bewunderung (vgl. Epictet III 23 24 ἐπαίνεσόν με . . . . εἰπέ μοι ‚οὐᾶ‘ καὶ ‚θαυμαστῶς‘), Konstruktion wie 9 25 Lc 6 25 Apc 18 10. 16. Zur Sache vgl. Sap Sal 2 17 f. ἴδωμεν . . . τὰ ἐν ἐκβάσει αὐτοῦ. εἰ γάρ ἐστιν ὁ δίκαιος υἱὸς θεοῦ, ἀντιλήμψεται αὐτοῦ, καὶ ῥύσεται αὐτὸν ἐκ χειρὸς ἀνθεστηκότων. Die Spottreden setzen Bekanntschaft mit Jesu angeblichem Wort 14 58 (s. zu d. St.) vielleicht auch 14 62 (vgl. Mt' Zusatz v. 40 εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ und v. 43^{b}) voraus. **31** f. Daß aber die Sanhedristen selbst an „dem grausamen Spott des Volkes“ teilnehmen, hat etwas Befremdliches; ihre Rede enthält zudem gegen v. 29 f. fast nichts Neues. Da ὁ χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραήλ (s. zu 15 2, die Worte können auch zum folgenden gezogen werden vgl. Mt) jedenfalls als Hohn gemeint ist, so bleibt es fraglich, ob aus ἄλλους ἔσωσεν eine wirkliche Anerkennung seiner Taten zu entnehmen sein soll. Bei Mc Mt schließen sich die beiden Mitgekreuzigten den Schmähungen an, womit Lc' Erzählung unvereinbar ist. Catene 236 freilich; ἀμφότερα γέγονε, πρότερον μὲν γὰρ οἱ δύο

ὠνείδιζον, ὕστερον δὲ οὐκέτι, Hieronymus: *hic per tropum qui appellatur σύλληψις uterque inducitur blasphemasse* etc. **33-39** Ist nach weit verbreiteter Annahme der Ausruf Jesu v. 34 nachträgliche Interpretation des ursprünglicheren wortlosen Todesschreis v. 37 (erst Mt 50 sagt πάλιν κράξας), eine Bildung auf Grund des Weissagungsbeweises (Ps 21 2), so käme damit das Wortspiel 35. 36b von selbst als sekundär zu stehen, während die Essigtränkung, ein Gegenstück zu v. 23, wieder dem Weissagungsbeweis entstammte (Ps 68 22). Von den τέρατα beim Tode Jesu stört v. 38 den Zusammenhang zwischen 37 und 39; Bultmann weist sowohl das Zerreißen des Tempelvorhangs 38 wie die Finsternis 33 und den Eindruck auf den Beschauer 39 der Legende des christlichen Hellenismus zu, vgl. Garbe in Fleckeisens Jahrbb. f. klass. Phil. Suppl. XXII, 206 ff. **33** Mc meint wohl nicht eine Bedeckung der Sonne durch Wolken (Origenes, BWeiß), sondern, wie Lc (vgl. Acta Pilati ed. Tischendorf 234 ἔκλειψις τοῦ ἡλίου γέγονεν κατὰ τὸ εἰωθὸς) ausdrücklich sagt, eine Sonnenfinsterung. Eine astronomische Sonnenfinsternis dürfte freilich beim Paschavollmond nicht vorkommen, wie schon Julius Africanus (bei Georgius Syncellus ed. Dindorf I 609 f.) und Origenes in Mt comm. ser. lat. 134 wußten, also auch nicht die von dem Heiden Phlegon um 130 p. Chr. (Syncellus I, 614) berichtete und von Eusebius angeführte aus der 202. Olympiade. Aber es ist eben eine wunderbare Sonnenfinsternis, zu der schon Irenäus IV 33, 12 die Ursprungsstelle Amos 8 9 (daneben Jer 15 9) vergleicht, und wie sie auch profane Poesie beim Sterben von Lieblingen der Gottheit kennt συμπάθειαν ὡς ἂν εἴποι τις, αἰνιττομένου τοῦ . . καλλίστου τῶν ἀστρῶν (Diogenes Laertius Carnead. IV 64), vgl. Vergil georg. I 466: *Ille* (d. h. Sol) *etiam extincto miseratus Caesare Romam, cum caput obscura nitidum ferrugine texit* etc. Plutarch Pelopid. 295 a ὁ μὲν ἥλιος ἐξέλιπε καὶ σκότος ἐν ἡμέρᾳ τὴν πόλιν ἔσχεν. Reiches Material bei Wettstein I 537 ff., Usener Rhein. Mus. NF 55, 286 f., Strack-Billerbeck I 1040 ff. ὅλην (om syrs, wie S des πᾶσαν Mt 27 45) τὴν γῆν: meint trotz Gen 1 26 Lc 21 35 Apoc 13 3 usw. wohl nur das jüdische Land, so Petrusev. 5 13, Origenes in Mt comm. ser. lat. 134: *tenebrae tantummodo super „omnem terram" Judaeam sunt factae;* vgl. Ex 10 22. **34** Da die Worte Jesu nach Mc auch sonst aramäisch lauten, 5 41 7 34, so sollte man hier ebenfalls die in den meisten Uncialen überlieferte rein aramäische Form ἐλώ(ε)ι ἐλώ(ε)ι (so auch Jud 5 5) λαμὰ (λεμὰ S λιμὰ A) σαβαχθάν(ε)ι = אֱלָהִי אֱלָהִי לְמָא שְׁבַקְתָּנִי, vgl. Dalman Gramm.[2] 156. 221. 147 A 4, für ursprünglich halten. Aber eine Verwechslung dieses אֱלָהִי mit אֱלָהּ seitens eines Juden — die Soldaten (so Hieronymus) werden von Elias kaum gewußt haben — ist nicht denkbar. Also wird doch die halb hebraisierende (so schon Epiphanius haer. 69, 67) Gestalt der Worte bei Mt ἡλ(ε)ί ἡλ(ε)ί λεμὰ σαβαχθάν(ε)ι auch für Mc anzusetzen sein. D itvar haben bei Mc Mt dann weiter hebraisiert (ἡλ(ὲ)ι ἡλ(ὲ)ι λαμὰ ζαφθάν(ε)ι (זְפַתָּנִי). Vgl. Dalman Worte Jesu 43, Wellhausen und Merx zur St. Ist die Geschichtlichkeit dieses einzigen Wortes vom Kreuz bei Mc Mt zweifelhaft (s. oben), so ist der Ausdruck der Gottverlassenheit in diesem Zitat aus einem messianischen Psalm (21 2) doch schon sehr früh anstößig erschienen: schon Lc Jo unterdrücken es, andere wie D itvar Macarius Magnes I 12 schwächen die von Mc Mt gegebene Uebersetzung der LXX ἐγκατέλιπες in ὠνείδισας ab (s. auch Harnack Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1901 S. 261 ff.), und Petrusev. 5 19 deutet ἡλί als ejâli, ἡ δύναμίς μου — wenn dies nicht einfach wie Mc 14 62 Umschreibung für ὁ θεός μου ist. Indessen wird mindestens noch Mc nicht so empfunden haben: ihm war das Zitat die Aeußerung des Gerechten, der auch mit solcher Klage sich doch noch an seinen Gott wendet.

35 »verlassen?« Und einige von den umstehenden sagten, als sie es hörten:
36 Sieh, er ruft Elias! Einer aber lief, füllte einen Schwamm mit »Essig«,
steckte ihn auf ein Rohr und bot ihm zu trinken, indem er sagte:
37 Laßt sehn, ob Elias kommt, ihn herab zu nehmen. Jesus aber stieß
38 einen lauten Schrei aus und verschied. Da riß der Tempelvorhang
39 entzwei von oben bis unten. Als aber der Hauptmann, der dabei stand
ihm gegenüber, ihn unter solchen Umständen verscheiden sah, sagte
40 er: Dieser Mensch ist wahrlich Gottes Sohn gewesen. § 88 Es schauten
aber auch Frauen von ferne zu, darunter auch Maria von Magdala,
und Maria die Tochter des kleinen Jakobus und Mutter des Joses, und
41 Salome, die ihn (schon) in Galiläa begleitet und bedient hatten, und
(noch) viele andere, die mit ihm nach Jerusalem hinaufgezogen waren.

35 (36b) Wohl nicht ein Mißverständnis der Umstehenden, sondern ein jüdisches Wortspiel zur weiteren Verhöhnung des angeblichen Messias: er ruft nach seinem Vorläufer, s. zu 6 15, der wird ihn aber nicht retten (καθελεῖν s. zu v. 46). **36a** Aufs engste verbunden erscheint mit dieser Verhöhnung durch die Umstehenden (Juden) die durch einen römischen Soldaten; denn der τις = εἷς AD it Mt, der den Schwamm mit Essig bringt, muß nach v. 15 f. einer der römischen Soldaten sein: die Tränkung wird nach dem Zusammenhang nicht ein Akt des Mitleids sein sollen, und bei dem Essig nicht an den ὄξος ἐξ οἴνου Num 6 3, das gewöhnliche Getränk der Feldarbeiter (Ruth 2 14), die *posca* der Soldaten (Plutarch Cato maior p. 336 ὕδωρ δ' ἔπινεν ἐπὶ στρατείας, πλὴν εἴποτε διψήσας περιφλεγῶς ὄξος ᾔτησεν) zu denken sein, sondern an die verhöhnende Tränkung aus Ps 68 22. Schwamm und Rohr = ὕσσωπος Jo 19 29 könnten „einem bekannten Schwank" entnommen sein (Loisy). Freilich soll nun dieser römische Soldat mit 36b auch in den jüdischen Spott eingestimmt haben. Darum würde für 36b vielleicht die Lesart von syrs *und sie* (οἱ λοιποί Mt) *sagten* etc. vorzuziehen sein. ἐπότιζεν ein imperf. de conatu wie v. 23? anders Jo 19 29 f. Für ἄφετε AB haben SD Mt ἄφες als Einführung des conj. cohortativus: ἄφετε 14 6 ist anders. **37** Der zweite (πάλιν Mt) Schrei Jesu scheint als unartikulierter Todesschrei, nicht als ein Wort wie bei Lc oder Jo 19 30 gefaßt zu sein. **38** Das Zerreißen des äußeren (trotz Strack-Billerbeck I 1045 kaum des inneren s. zu 11 11) Tempelvorhangs εἰς δύο sc. μέρη, bei Mt gleichzeitig mit einem Erdbeben, und den vom Hebräerev. fr. 18 gebotenen Parallelbericht *superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse atque diuisum* (dies im Anschluß an Amos 9 1, vgl. auch Is 6 1 ff.? Nestle dachte an Verwechselung von ברכת „Vorhang" mit כפתר „Säulenknauf", dagegen Dalman Worte Jesu I 45, und wieder Nestle Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 3, 167) faßt HHoltzmann als „verschiedenartige sinnbildliche Darstellungen des Untergangs der alten Heiligtümer". Genauer trifft den Sinn eines antiken Schriftstellers Clem. recogn. 1 41 *lamentans excidium loco imminens.* Es wird ursprünglich an ein Vorzeichen des göttlichen Zorngerichts gedacht sein, wie es auch sonst überliefert ist, vgl. besonders p Joma 43c (= b Joma 39b): *vierzig Jahre, beror das Haus des Heiligtums zerstört wurde* (d. h. also um 30 p. Chr.), *erlosch die westliche Lampe ..... und man verschloß die Türen des Tempels am Abend, und als man morgens aufstand, fand man sie geöffnet. Es sagte Rabban Jochanan ben Zakkai: Tempel, warum erschreckst du uns? Wir wissen, daß dein Ende Zerstörung ist* usw., und vgl. Josephus Bell. VI 5, 3 ἡ δ' ἀνατολικὴ πύλη . . ὤφθη κατὰ νυκτὸς ὥραν

ἕκτην αὐτομάτως ἀνεῳγμένη . . τοῦτο τοῖς ἰδιώταις κάλλιστον ἐδόκει τέρας, ἀνοίξαι γὰρ τὸν θεὸν αὐτοῖς τὴν τῶν ἀγαθῶν πύλην· οἱ λόγιοι δὲ λυομένην αὐτομάτως τοῦ ναοῦ τὴν ἀσφάλειαν ἐνενόουν κτλ. (vgl. Zahn und Strack-Billerbeck zu Mt 27 51) und Tacitus hist. V 13 *evenerunt prodigia . . . expassae repente delubri fores et audita maior humana vox, excedere deos, simul ingens motus excedentium.* So auch z. B. Hieronymus ep. 120, 7: *ut compleretur illud quod refert Josephus, praesides templi dixisse uirtutes: „transeamus ex his sedibus.“* Derselbe fährt aber fort: *deinde iuxta anagogen dicendum est, quod . . . omnia legis sint reuelata mysteria, ut quae prius recondita tenebantur, uniuersis gentibus proderentur.* Und ähnlich ist, im Anschluß an Rm 5 2 Eph 2 18 3 12 Hebr 10 19 ff. die landläufige Erklärung: schon Mc kann so gedacht haben. **39** κεντυρίων = ἑκατοντάρχης Mt Lc ist ein seit Polybius (VI 24, 5 τοὺς δὲ ἡγεμόνας κεντυρίωνας) gebräuchlicher Latinismus, s. Hahn Rom und Romanismus 227 u. ö.; ὁ παρεστηκώς κτλ.: *supplicio praepositus* Seneca de ira 1 16. Die spätere christliche Sage weiß auch den Namen des Hauptmanns, Longinus (acta Pilati ed. Tischendorf 288, vgl. den Petronius Petrusev. 8 31 11 45), und daß er christlicher Märtyrer geworden ist, so Chrysostomus hom. in Mt zur St. Nach A D) it^{var} (syr^{s}) bezöge sich das οὕτως auf κράξας, vgl. Origenes in Mt comm. ser. lat. 140 *miratus est in his quae dicta fuerant ab eo ad deum cum clamore et magnitudine sensuum:* es wäre dann die für einen am Kreuze Sterbenden ungewöhnliche Kraft im Verein mit der Plötzlichkeit des Todes, die den Hauptmann befremdet (s. zu v. 24. 44 Origenes a. a. O.: *miraculum enim erat quoniam post tres horas receptus est qui forte biduum uicturus erat in cruce.* Nach Hieronymus und Catene 237. 440 wird die Freiwilligkeit seines Todes darin sichtbar). Vielleicht soll man aber das οὕτως mit Mt Lc auf die gesamten wunderbaren Ereignisse beim Tode Jesu beziehn, von denen der Hauptmann bei Mc allerdings nur die Finsternis erlebt hat. υἱὸς θεοῦ (vgl. zu 1 1): es ist doch fraglich, ob υἱὸς θεοῦ indeterminiert sein und nur „ein Gottessohn“ bedeuten soll. Mc scheint vorauszusetzen, daß der Hauptmann die gegen Jesus erhobene Beschuldigung kennt, und Jesu Anspruch „von seinem heidnischen Bewußtsein aus“ anerkennen muß. So steht er allerdings als Muster für die Heidenchristen da. Ein ähnliches Motiv bei Plutarch Cleom. p. 823 e οἱ τὸ σῶμα τοῦ Κλεομένους ἀνεσταυρωμένον παραφυλάττοντες εἶδον εὐμεγέθη δράκοντα τῇ κεφαλῇ περιπεπλεγμένον . . ἐκ δὲ τούτου δεισιδαιμονία προσέπεσε τῷ βασιλεῖ καὶ φόβος . . ὡς ἀνδρὸς ἀνῃρημένου θεοφιλοῦς καὶ κρείττονος τὴν φύσιν. οἱ δὲ Ἀλεξανδρεῖς καὶ προετρέποντο . ., ἥρωα τὸν Κλεομένην καὶ θεῶν παῖδα προσαγορεύοντες. **40—XVI 8** Auf die Passion folgt in drei Stücken „eine Art Nachtrag“ (Wellhausen) und damit der Schluß, doch s. Exkurs zu 16 9. Frauen werden vorgestellt, die (im Gegensatz zu den Jüngern Catene 441 f.) den Tod Jesu wenigstens aus der Ferne (§ 88) und dann die Grablegung (§ 89) miterlebt haben: die Trägerinnen der Botschaft vom leer befundenen Grabe (§ 90). Bei Paulus I Cor 15 3 ff. werden sie allerdings nicht erwähnt, auch ist sein ὅτι ἐτάφη ebenso unabhängig von § 89 wie sein Auferstehungsbeweis von § 90 (s. zu 16 1—8). Ist die Rolle der Frauen in § 88 dennoch irgendwie historisch, oder reines Erzeugnis des Weissagungsbeweises (Ps 37 12 87 9, Theophylakt zu Mt 27 57 ff. nennt Is 27 11)? Loisy erscheint sogar die Grablegung selbst nachträglich kombiniert als Vorbereitung auf 16 1—8. **40** f. Eine größere Anzahl Frauen soll mit Jesu nach Jerusalem gekommen sein. Einige waren schon in Galiläa in seiner Begleitung gewesen und hatten ihn versorgt; genannt werden hier (vgl. Lc 8 2): 1. Μαρία (hellenisiert, Μαριάμ B, Blaß § 53, 3) aus Magdala-Megdel s. zu 8 10; an das talmudische מגדלא נשיא „die Friseuse“ ist trotz La-

42 § 89 Und als es schon Abend geworden, weil es Rüsttag war,
43 d. h. der Tag vor dem Sabbat, kam Joseph von Arimathäa, ein vornehmer Ratsherr, der auch auf das Reich Gottes wartete, und wagte
44 es, bei Pilatus einzutreten und um den Leib Jesu zu bitten. Pilatus aber wunderte sich, daß er schon tot sein sollte, und ließ den Haupt-
45 mann kommen und fragte ihn, ob er bereits gestorben sei. Und als er es von dem Hauptmann erfahren hatte, schenkte er dem Joseph
46 den Leichnam. Da kaufte der Leinwand, ließ ihn herabnehmen und in die Leinwand wickeln und ihn beisetzen in einer Grabkammer, die in Fels gehauen war, und einen Stein vor die Tür der Grabkammer
47 wälzen. Maria von Magdala aber und Maria die Tochter des Joses schauten, wo er beigesetzt war.

garde nicht zu denken, s. Dalman Gramm.[2] 178 A. 2. Nach 16 9 Lc 8 2 gehörte sie zu den von Jesus geheilten Dämonischen; eine irrtümliche Ueberlieferung hat sie mit der Sünderin Lc 7 37 ff. identifiziert. 2. Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆτος μήτηρ (vgl. Mt 27 56): es fragt sich, ob hier Bezeichnung der Mutter nach zwei Söhnen vorliegt, und dann auch für die etwas abweichenden Bezeichnungen derselben Maria 15 47 ἡ Ἰωσῆτος (Ἰωσήφ A, Ἰακώβου D it^{var} syr^{s}) und 16 1 Lc 24 10 ἡ Ἰακώβου die Uebersetzung „die Mutter des Joses", „des Jakobus" möglich ist (s. Blaß § 162, 3, obwohl er ebenda die Unmöglichkeit der Bezeichnung von Vätern nach den Söhnen konstatiert), oder ob 16 1 mit syr^{s} Didasc. III 6, 3 ed. Funck p. 190, 14 „die Tochter des Jakobus", 15 47 mit syr^{s} „die Tochter des Joses" übersetzt werden muß, und 15 40 mit syr^{s} „die Tochter des kleinen Jakobus und Mutter des Joses". Den dann zwischen den Stellen klaffenden Widerspruch will Wellhausen so lösen, daß für die zweite Maria in der Ueberlieferung zwei Patronymica (ein uns bekannter Joses und ein ebensolcher Ἰάκωβος ὁ μικρός, nicht mit dem Zebedaiden, aber auch nicht mit dem Alphäussohn identisch?) zur Wahl standen: in 15 40 hätte der Redaktor beide vereint, indem er Joses zum Sohn machte, in 47 sei allein Joses überliefert, Jakobus Korrektur, in 16 1 die Eigennamen Interpolation. Dagegen Merx zu Mt, EdMeyer I 185. Die Vorstellung, die Mutter Jesu müsse genannt sein (Jo 19 25) hat zu der Behauptung geführt, sie sei diese Μαρία ἡ Ιακώβου τ. μ. καὶ Ιωσῆτος μήτηρ (vgl. 6 3), vgl. Catene 442 = 238: Ἀπολινάριος δὲ μηδὲ μνήμην αὐτῆς πεποιηκέναι φησὶ Ματθαῖον καὶ Μᾶρκον. Hieronymus kombiniert sie mit der ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ aus Jo 19 25. 3. Σαλώμη (Hellenisierung des z. B. in der herodianischen Familie häufigen Frauennamens שלום, Blaß § 55, 3) von Mc nur hier und 16 1 genannt, Mt bezeichnet sie als μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου vgl. 10 35 ff. **42—47** Es wäre ein Verstoß gegen jüdische Sitte, die Leichname über Nacht am Kreuze zu belassen (Dt 21 23 Josephus Bell. IV 5, 2 τοσαύτην Ἰουδαίων περὶ τὰς ταφὰς πρόνοιαν πεποιημένων ὥστε καὶ τοὺς ἐκ καταδίκης ἀνεσταυρωμένους πρὸ δύντος ἡλίου καθαιρεῖν τε καὶ θάπτειν Rabbinisches bei Strack-Billerbeck I 1047 f.) oder über Sabbat (Jo 19 31 Petrusev. 2 5). Die Römer kannten solche Skrupel nicht, WBrandt Die evangelische Geschichte 307 f. **42** Soll aber Kreuzesabnahme und Bestattung wegen des begründenden ἐπεὶ ἦν .. προσάββατον noch vor Anbruch der Sabbatsruhe bei Sonnenuntergang gedacht sein, so läßt sich das ἤδη ὀψίας (s. zu 1 32) γενομένης damit kaum vereinigen; zumal doch auch die Wege v. 43—46^{a} Zeit erfordern. Vielleicht ist ἐπεὶ—προσάββατον als Interpolation zu streichen (Wellhausen Merx vgl. Wendling): daß der Kreuzigungstag παρασκευή ist, so technisch für Freitag (vgl.

Josephus Ant. XVI 6, 2 ἐν σάββασιν ἢ τῇ πρὸ ταύτης παρασκευῇ, Did. 8 1. Jo unterscheidet von dem gewöhnlichen „Rüsttag" 19 31 die παρασκευὴ τοῦ πάσχα 19 14 Strack-Billerbeck II 829), erfährt man allerdings erst hier und nachträglich. ὅ ἐστιν προσάββατον (πρὶν σάββατον D vgl. Blaß § 395, om Mt; das Wort auch Judith 8 6 Ps 91 tit S Ps 92 tit SB) ist auf nichtjüdische Leser berechnet. **43** Ebenfalls nachträglich erfährt man von einem nichtgaliläischen, sehr zugetanen Anhänger Jesu aus dem Kreise des Synedriums (βουλευτής s. zu 8 31; Lc v. 51 entschuldigt ihn deswegen): ἀπὸ Ἀρ(ε)ιμαθαίας (var lect. Ἀριμαθίας; ist spiritus asper zu setzen?), mit oder ohne (D) ὁ davor, muß gegen Lc Jo nicht mit ἐλθών, sondern mit Ἰωσήφ verbunden werden, vgl. Josephus Ant. XVI 10, 1 Εὐρυκλῆς ἀπὸ Λακεδαίμονος usw. Der Ort wird von Eusebius Onomasticon 32 Kl mit Ἀρμαθὲμ Σειφά = הָרָמָתַיִם צוֹפִים I Regn 1 1 identifiziert; es sollte bei Διόσπολις-Λύδδα liegen, vgl. I Macc 11 34. Ein anderes Rama Mt 2 18 = er-Râm bei Jerusalem; Weiteres noch bei Wohlenberg. εὐσχήμων ist noch eher = πλούσιος Mt, als = ἀγαθός (καὶ δίκαιος) Lc: τοῦτο μὲν οἱ ἀμαθεῖς ἐπὶ τοῦ πλουσίου καὶ ἐν ἀξιώματι ὄντος τάττουσιν Phrynichus ed. Lobeck 333. So auch lat. *honestus*; vgl. noch Act 13 50 17 12. Hieronymus: *ut ostendat causam quare a Pilato corpus Jesu potuerit impetrare.* „Das Reich Gottes" (*Himmelreich* syr^{s}) soll heißen seine Aufrichtung durch Jesus. τολμήσας: Mc meint wohl, daß es Pilatus gegenüber ein Wagnis war (gegen Petrusev. 2 3); Chrysostomus denkt an die aura popularis, τὴν πρὸς πάντας ἀναδεξάμενος ἀπέχθειαν. 44 f. nicht bei Mt Lc; ein Einschub in den ursprünglichen Mctext, um die Tatsache des Todes Jesu zu verbürgen (Loisy), oder um die unerwartet schnelle Befreiung von der Todespein zu konstatieren (Wendling)? ἐθαύμασεν s. zu v. 24. 39 vgl. auch noch Blaß Textkritische Bemerkungen 90, ἤδη^{2} BD om syr^{s} = πάλαι SA. ἐδωρήσατο mit technischem Ausdruck für königliche oder göttliche Gnadenerweise: über die römische Sitte, den Leichnam eines Hingerichteten den Anverwandten zu überlassen s. WBrandt a. O. Das ebenfalls technische πτῶμα SBD (D auch schon v. 43) = *cadauer*, wie 6 29, erschien bald diesem Leichnam gegenüber zu respektlos, daher σῶμα A Mt Lc Jo. **46** ἀγοράσας (das Kaufen am 1. Mazzothtage bleibt schwierig): an falsche Uebersetzung statt λαβών denkt Strack-Billerbeck II 832 f. σινδόνα: wohl ein Stück unbenutzten (καθαρά Mt) Leinens, doch vgl. Strack-Billerbeck I 1048 über das leinene Sterbegewand der Juden. καθαιρεῖν technischer Ausdruck vgl. Jos 10 27 Mc 15 36 Lc 23 53 Act 13 29 und zu v. 24. 42. ἐνείλησεν Petrusev. 6 24 I Regn 21 9 = ἐνετύλιξεν Mt Lc. Von einer Beihilfe anderer (Nikodemus) und von Spezereien zum Einbalsamieren ist erst bei Jo die Rede; aber Joseph konnte doch das Abnehmen des Leichnams und das Wälzen des Steins nicht allein besorgen. Nach Mc soll vielleicht die Leiche in Eile in das erste beste freie Grab gelegt worden sein, eine in den Fels gehauene Grabkammer, wie sie sich auf allen Seiten außerhalb der Stadt finden (oder Weissagungsbeweis: Is 22 16 33 16?). Nach Mt Petrusev. 6 24 war es das Familiengrab des Joseph; Mt Lc Jo wissen, daß es bis dahin unbenutzt war, Jo, daß es in einem benachbarten Garten lag; vgl. Petrusev. 6 24 κῆπον Ἰωσήφ und IV Regn 21 18. 26 II Esra 13 16. Ein solcher „Rollstein", wie man ihn vor die θύρα τοῦ μνημείου (vgl. Gen 29 3 Jos 10 18?) zu wälzen pflegte, nachdem einmal ein Einzelgrab = *loculus* = τόπος 16 6 (= μνῆμα 15 46?) drinnen besetzt war, ist allerdings groß und schwer vgl. Lc 23 52 D ὃν μόγις εἴκοσι ἐκύλιον Petrusev. 8 31 ὁμοῦ πάντες οἱ ὄντες ἐκεῖ ἔθηκαν vgl. Wellhausen z. St. und Merx zu Lc. Von Versiegelung und Grabeswache ist noch nicht die Rede. Daß Joseph die Bestattung von vornherein nur als vorläufig gemeint habe, ist nirgends angedeutet. D fügt zum Schluß καὶ ἀπῆλθεν hinzu. **47** ἡ τοῦ Ἰωσῆτος vgl. 16 1 und s. zu v. 40 f. Die

16 § 90 Und als der Sabbat vorüber war, kauften Maria von Magdala
und Maria die Tochter des Jakobus und Salome Spezereien, um hin-
2 zugehn und ihn zu salben. Und ganz früh am ersten Tag der Woche
3 kamen sie zum Grabe, als die Sonne aufging. Und sie sagten zu sich:
4 Wer wird uns den Stein von der Türe des Grabes abwälzen? Und als
sie aufblickten, gewahrten sie, daß der Stein zurückgewälzt war — er
5 war nämlich sehr groß. Da gingen sie in das Grab hinein und sahen
einen Jüngling zur Rechten sitzen in weißem Gewande, und sie erschraken.
6 Er sprach zu ihnen: Erschreckt nicht! ihr sucht Jesus, den gekreuzigten
Nazarener? der ist auferstanden, er ist nicht hier; da ist die Stätte,
7 wo sie ihn hinlegten. Aber geht hin, sagt seinen (übrigen) Jüngern
und (besonders) Petrus: er zieht euch voraus nach Galiläa; dort werdet
8 ihr ihn sehn, wie er euch gesagt hat. Da gingen sie hinaus und flohen
von dem Grabe, denn Zittern und Entsetzen hatte sie erfaßt. Und sie
sagten niemand etwas, denn sie fürchteten sich.

Frauen merken sich die Stelle; das weist auf c. 16 hin. **XVI 1—8** Der alte Bericht I Cor 15 4 ff. erzählt zwar von Erscheinungen des Auferstandenen, voran von einer vor Kephas (wohl am galiläischen See, vgl. Jo 21 1 ff. Petrusev. 14 58 ff., auch Lc 5 4 ff. Mt 28 10. 16), dagegen nicht von dem leeren Grabe. Im Mc fehlt heute ein Schluß, der wie 14 27 mit einer sofortigen Flucht der Jünger rechnete, von galiläischen Erscheinungen berichtete, und auf den 14 28 16 7 ausdrücklich hinzielen. Statt dessen bringt er die Erzählung vom leeren Grabe, die a) ein Bleiben der Jünger in Jerusalem voraussetzt, b) durch die höchst verwunderliche Absicht nachträglicher Salbung, nicht Einbalsamierung, die Frauen an das Grab bringt (die Beisetzung hielten sie nur für eine vorläufige, vgl. Lc Petrusev. 12 50. 53? aber Mt spricht nur von einem θεωρῆσαι als Zweck der Frauen, und nach Jo 19 40 sind die ἀρώματα bereits angewandt), und c) durch ihr Streben das Wunderbare zu belegen als jünger erscheint. Der Glaube der Jünger beruht nach I Cor 15 so wenig auf ihr, daß sie als eine spätere Schlußfolgerung des Auferstehungsglaubens erscheinen kann. **1** Die erneute Nennung der Namen aus 15 40. 47 (mit Variationen) ist nicht durch Textänderung zu beseitigen. Sie soll auch kaum unterstreichen, daß die gleichen Personen Zeugen des Todes, der Bestattung und des leeren Grabes sind, sondern verrät wohl die ursprüngliche Selbständigkeit der Perikope. D it^{var} lassen die Namen der Frauen weg, aber auch das διαγενομένου τοῦ σαββάτου, so daß die Frauen wie bei Lc noch am Freitag eingekauft hätten. **2** Zu λίαν πρωΐ paßte eher ein ἔννυχα wie 1 35 oder ὄρθρου βαθέως Lc oder σκοτίας ἔτι οὔσης Jo 20 1, als das überwiegend bezeugte ἀνατείλαντος τ. ἡ.; das erträgliche ἀνατέλλοντος τ. ἡ. D it^{var} kann Korrektur sein. Unmöglich aber kann man mit Swete λίαν πρωΐ auf den Aufbruch von Hause und ἀνατείλαντος τ. ἡ. auf die Ankunft am Grabe beziehn. Veranschaulicht werden soll lediglich die Morgenfrühe; weshalb die Frauen imstande sind, den abgewälzten Stein zu sehn, will Mc nicht erklären. In τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ist die Setzung der Kardinalzahl Semitismus, also μία = πρώτη v. 9 (doch v. l.) Blaß § 247, 1: über den Sonntag als Auferstehungstag vgl. die bei Clemen 105 ff. wiedergegebene Debatte. **3** ἔλεγον πρὸς ἑαυτούς, nur Mc, s. zu 11 31. Sie fragen sich ängstlich, ob sie auch wohl jemand finden werden, der den für Frauenkräfte offenbar zu schweren Stein 15 46 für sie zur Seite schiebt — mit einer Grabeswache Mt 27 62 ff.

rechnen sie nicht. Als Antwort läßt der codex Bobiensis der Itala die Auferstehung jetzt erfolgen: *et descenderunt de caelis angeli et surgent* (l. *surgit*) *in claritate vivi dei* (l. *et viri duo*) *simul ascenderunt cum eo et continuo lux facta est*, ähnlich wie Mt v. 2—3 Petrusev. 9 35 ff. **4** Für den echten Mc ist die völlig genügende Antwort auf die Frage der Frauen das, was sie beim endlichen Aufblicken sehen. Wollte Mc mit ἦν γὰρ μέγας σφόδρα erklären „weshalb sie von fern (wo steht das?) und im ersten Morgenlicht sehen konnten, daß der Stein neben der Tür des Grabes liege" (BWeiß), so wäre das eine bei ihm beispiellose Pedanterie. Also bleibt, wenn man die Begründung nicht streichen will (JWeiß), nur übrig, sie aus volkstümlich loser Stilistik zu erklären: es wird der Grund angegeben — nicht für v. 3, dann sollte man das Sätzchen mit D it^{var} syrr Petrusev. 12 54 lieber an den Anfang von v. 4 stellen — sondern für den unausgesprochenen Hintergedanken, daß man sich über die Tatsache von v. 4 wohl wundern konnte. Ob Mc dem Auferstandenen selbst, oder dem Engel (vgl. Mt, noch anders Petrusev. 9 37) das Abwälzen des Steines zuschreiben will, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls aber soll die Abwälzung den Weg für den Auferstandenen frei gemacht haben. **5** Der Jüngling in weißem Gewande ist ein ἄγγελος (Mt) vgl. II Macc 3 26. 33 δύο ἐφάνησαν αὐτῷ νεανίαι (δύο ἄνδρες sind es auch bei Lc Petrusev. 9 36) .. διαπρεπεῖς δὲ τὴν περιβολήν .. πάλιν ἐφάνησαν τῷ Ἡλιοδώρῳ ἐν ταῖς αὐταῖς ἐσθήσεσιν ἐστολισμένοι Josephus Ant. V 8, 2 φάντασμα ἐπιφαίνεται, ἄγγελος τοῦ θεοῦ, νεανίᾳ καλῷ παραπλήσιον καὶ μεγάλῳ usw. **6** Der Engel, so explizieren D it^{var} das ὁ δέ, redet in rhetorisch wirksamem Asyndeton Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνόν (nur Mc, hängt wohl enger mit τὸν ἐστ. als mit Ἰησοῦν zusammen) κτλ.: am besten als Frage zu lesen. Das Faktum der Auferstehung wird den Frauen offenbart, nicht die Zeit. Aber Mc wird sie kurz vorher erfolgt denken, s. zu 8 31. ἴδε κτλ.: *ut si meis uerbis non creditis, uacuo credatis sepulchro* Hieronymus. εἴδετε D ist unnötige Korrektur für ἴδε, das auch 3 34 13 21 in der Anrede an mehrere gebraucht wird, und überhaupt ganz Partikel geworden ist, wie die Verbindung mit dem Nominativ beweist, ebenso 3 34 11 21 13 1 15 35. ὁ τόπος: vermutlich von einer Seitennische in der Wand der Grabkammer zu verstehn, vgl. zu 15 46. **7** Mit ἀλλά wird die bisherige Richtung der Rede abgebrochen und zu etwas Neuem übergegangen. Mit dem καί, das aus einem schon genannten Kreise noch den Wichtigsten besonders hervorhebt (s. 1 5 Act 1 14), wird Petrus ausdrücklich genannt. Vielleicht auch deshalb, weil er nach I Cor 15 5 (Lc 24 34) die erste Erscheinung des Herrn gehabt hat. Daß er einer besonderen Gnadenversicherung wegen seiner Verleugnung bedurft hätte, ist eine alte (Catene 446), aber nicht notwendige Erklärung. ὅτι muß wegen ὑμᾶς (nicht αὐτούς) das rezitative sein. Die Worte Jesu 14 28 werden wiedergegeben mit der erforderlichen Aenderung von προάξω in προάγει, und dem erläuternden Zusatz ἐκεῖ — ὑμῖν: darüber, daß der Auftrag unausführbar ist, wenn die Jünger bereits nach Galiläa geflohen sind, vgl. EdMeyer I 18 f. **8** Die Frauen sind trotz v. 6 nur erschreckt (während man nach Mt doch daneben auch *große Freude* erwarten sollte) und berichten trotz v. 7 einfach nichts (vgl. dagegen Mt und Lc). Man wird nicht so erklären dürfen, daß in einer älteren Form der Erzählung v. (5) 6—7 noch gefehlt und nur die Entdeckung des leeren Grabes Entsetzen verursacht hätte. Aber in dem Zusammenhang v. 1—6 + 8 ist vielleicht erst nachträglich die 14 28 entsprechende, den verlorenen Schluß vorbereitende Bemerkung v. 7 eingeschoben, wodurch jetzt die Frauen mit direktem Ungehorsam belastet erscheinen.

Der unechte Schluss. Es fragt sich, ob Mc mit 16 8 überhaupt sein Ev geschlossen hat. Gegen die Echtheit der beiden Nachträge spricht freilich noch jetzt die beste Ueberlieferung: nämlich codd SBL (d. h. seine Vorlage, s. unten) k syr^{s} schließen hier, und noch entschiedener war die Bezeugung früher, vgl. z. B. Eusebius Caes. quaest. I ad Marinum τὰ γοῦν ἀκριβῆ τῶν ἀντιγράφων τὸ τέλος περιγράφει .. ἐν τοῖς λόγοις ... „ἐφοβοῦντο γάρ". ἐν τούτῳ γὰρ σχεδὸν ἐν ἅπασι τοῖς ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Μᾶρκον εὐαγγελίου περιγέγραπται τὸ τέλος, τὰ δὲ ἑξῆς σπανίως ἔν τισιν ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσι φερόμενα περιττὰ ἂν εἴη, Catene 444 (vgl. auch 447): ἐπειδὴ δὲ ἔν τισι τῶν ἀντιγράφων πρόσκειται τοῦ κατὰ Μᾶρκον εὐαγγελίου „ἀναστὰς .....", ἐροῦμεν .... ὅτι νενόθευται κτλ., Hieronymus ep. 120, 3 *Marci testimonium .. in raris fertur euangeliis omnibus Graeciae libris pene hoc capitulum in fine non habentibus.* Dem entsprechend berücksichtigen weder Ammonius' Kapiteleinteilung noch die Eusebianischen Canones v. 9 ff. Und selbst das erscheint fraglich, ob der Mc des Mt und Lc noch über v. 8 hinausging, s. zu Mt 28 9 Lc 24 5. Rohrbach Der Schluß des Mc-Ev. usw 1894. der den ursprünglichen Schluß noch von Jo 21 und Petrusev. 14 58 ff. gelesen sein läßt, hat damit wenig Anklang gefunden, doch s. Nestle-Dobschütz Einführung 10. Andererseits fällt es schwer, v 8 als ursprünglichen Schluß gelten zu lassen. Wellhausen meint zwar: „es fehlt nichts; es wäre schade, wenn noch etwas hinterher käme" — mit 16 4 ist ihm schon alles gesagt; ähnlich Loisy, EdMeyer, vgl. auch noch ABauer Wiener Studien 1912 306 ff. Aber die übliche Ansicht kann sich auf die Empfindung der Alten berufen, die dies Ende doch zu abrupt gefunden und daher noch in der einen oder anderen Weise einen deutlicheren Abschluß angehängt haben. Ist das Ev mit 16 8 unvollständig, so fragt sich, a) ob ein älterer Schluß früh durch Zufall abhanden gekommen oder absichtlich (etwa wegen eines abweichenden Auferstehungsberichtes, s. zu v. 1 ff.?) getilgt worden ist; b) oder ob Mc den intendierten Buchschluß nicht verfaßt hat, oder c) ob er gar nach der ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου 1 1—16 8 noch eine Art Apostelgeschichte als Fortsetzung im Auge hatte. — Der ältere Ergänzungsversuch, den schon Irenaeus bezeugt (III 10, 6 *in fine autem euangelii ait Marcus „et quidem dominus Jesus"* etc.), löst nicht die durch v. 8 hervorgerufene Spannung, was aus dem Auftrag v. 7 geworden ist. Er stammt auch nach dem Wortschatz (πρώτῃ st. μιᾷ v. 2, ἐφάνη v. 2, ἐκείνη v. 10 s. Blaß § 291, 6, πορεύεσθαι v. 10. 12. 13, θεᾶσθαι v. 10. 14. ἀπιστεῖν v. 11. 16, μετὰ ταῦτα v. 12, φανεροῦσθαι v. 12. 14 = ἑαυτὸν φανερῶσαι Jo 21 1, ὕστερον v 14 vgl. Blaß § 62, πᾶσα ἡ κτίσις v. 15, κατακρίνεσθαι in übertragenem Sinne v. 16, καλῶς ἔχειν v 19, ὁ μὲν οὖν κύριος v. 19, συνεργεῖν v. 20, kein εὐθύς, πάλιν usw.) und dem rein exzerpierenden, selbst Lc und Jo voraussetzenden Charakter nicht von Mc (Norden Agnostos Theos 273 A. 1 führt diese historische Zusammenfassung auf Rückbildung aus einer formelhaften Aufzählung der Heilstaten zurück). Er findet sich in der überwältigenden Mehrzahl der griechischen und altlateinischen Hss, in syr^{c} usw. und lautet: 9 *Nach seiner Auferstehung aber früh am ersten Tage der Woche erschien er* (das Fehlen des Subjekts ist doch auffällig, πρωὶ π. σ. gehört wohl zu ἀναστάς, nicht zu ἐφάνη) *zuerst der Maria von Magdala, von der er sieben Dämonen ausgetrieben hatte* (die Einführung befremdet hinter 15 47 f., die Aussagen stammen aus Lc 8 2 und Jo 20 1. 14—17; dies und das Folgende steht in Widerspruch mit Mc 16 1-8, aber auch mit Mt 28 9 f. Lc 24 10 und I Cor 15 5 ff, wo Maria Magdalena nicht einmal erwähnt wird. Schon Celsus diskreditierte das Zeugnis dieser γυνὴ πάροιστρος vgl. Origenes c. Cels. II 55, Macarius Magn. ed. Blondel p. 23). 10 *Die ging hin und verkündigte es denen, die mit ihm gewesen waren, welche (jetzt) klagten und weinten* (benutzt von Petrusev. 7 27). 11 *Und als die hörten, daß er lebe und von ihr gesehen sei, glaubten sie es nicht* (wie Lc 24 11). 12 *Danach aber offenbarte er sich in anderer Gestalt* (heißt das: anders als v. 9 vgl. Jo 20 15, oder ist an eine Veränderung wie 9 2 gedacht? vgl. Lc 24 16) *zweien von ihnen unterwegs, als sie aufs Land gingen* (dies nach Lc 24 12—31. ἀγρός

wäre nach Mc' Sprachgebrauch auch hier = „Dorf" s. zu 5 14). 13 *Und die gingen hin und verkündeten es den übrigen; aber auch jenen glaubten sie nicht* (d. h. jenen so wenig wie Maria Magdalena v. 11. Das entspricht Lc 24 33. 35. 37. 41, widerspricht allerdings völlig Lc 24 34. Undeutlich bleibt bei dem Ergänzer auch, wer die μετ' αὐτοῦ γενόμενοι v. 10 f. 12 ff. sind: nach v. 14 wären es eben die ἕνδεκα selbst; dann aber gehören die δύο ἐξ αὐτῶν, die es den λοιποῖς melden v. 12 f., auch zu den Elfen — was wieder zu dem αὐτοῖς τοῖς ἕνδεκα v. 14 und Lc nicht stimmen will). 14 *Später offenbarte er sich den Elfen selbst, während sie bei Tische saßen, und schalt ihren Unglauben und ihre Herzenshärtigkeit, daß* (oder: *weil?*) *sie denen, die ihn als Auferstandenen geschaut, nicht geglaubt hätten* (+ *et illi satisfaciebant dicentes: saeculum istud iniquitatis et incredulitatis sub satana est, qui* [Zahn, *quae* Hss] *non sinit per immundos spiritus ueram dei apprehendi uirtutem; idcirco iam nunc reuela iustitiam tuam* Hss, besonders griechische, die Hieronymus kannte c. Pelag. II 15 und zu denen der etwa folgendermaßen zu verbessernde Text der inzwischen aufgetauchten Freer-Hs s. V gehörte: κἀκεῖνοι ἀπελογοῦντο λέγοντες· ὅτι ὁ αἰὼν οὗτος τῆς ἀνομίας καὶ τῆς ἀπιστίας ὑπὸ τὸν σατανᾶν ἐστιν, [ὁ] μὴ ἐῶντα ὑπὸ [τῶν] πνευμάτων ἀκαθάρτων τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ καταλαβέσθαι δύναμιν· διὰ τοῦτο ἀποκάλυψόν σου τὴν δικαιοσύνην ἤδη. ἐκεῖνοι ἔλεγον τῷ χριστῷ καὶ ὁ χριστὸς ἐκείνοις προσέλεγεν· ὅτι πεπλήρωται ὁ ὅρος τῶν ἐτῶν τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ. ἀλλὰ ἐγγίζει ἄλλα δεινὰ † καὶ ὑπὲρ ὧν ἐγὼ ἁμαρτησάντων παρεδόθην εἰς θάνατον, ἵνα ὑποστρέψωσιν εἰς τὴν ἀλήθειαν καὶ μηκέτι ἁμαρτήσωσιν, ἵνα τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ πνευματικὴν καὶ ἄφθαρτον τῆς δικαιοσύνης δόξαν κληρονομήσωσιν, vgl. das Facsimile bei Gregory Das Freer-Logion 1908, S. 31 ff., Text und Erklärung bei Swete Zwei neue Evangelienfragmente Kleine Texte 31 1908. Die dritte und letzte Erscheinung stattet der Ergänzer mit den verschiedensten vorgefundenen oder selbst beigebrachten Einzelzügen aus: die Elf waren bei Tische, wie Lc 24 41 ff. Act 1 4 10 41 nahelegte; sie mußten wegen ihres Unglaubens gescholten werden, das lag in der Natur der Sache vgl. aber auch etwa Mt 28 17 Lc 24 25 38 Jo 20 27. 29 — die Ausdrücke ὀνειδίζειν, ἀπιστία und σκληροκαρδία wendet übrigens der echte Mc auf die Apostel nicht an; an den Tadel schließen sich wenig passend sofort die vertrauensvollen Worte der Aussendung; daran ein Hinweis auf die Himmelfahrt). 15 *Und er sprach zu ihnen: Geht hin und predigt in der ganzen Welt die Heilsbotschaft aller Kreatur* (nach Mt 28 19, vgl. auch Lc 24 47; dabei ist πορευθέντες für sich zu nehmen vgl. v. 10. 13. 20 Mt 28 19, das μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη des Mt hat der Ergänzer nach Mc 14 9 in εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον verdeutlicht und zu der räumlichen Angabe mit dem paulinischen, z. B. Kol 1 23, und rabbinischen, s. Strack-Billerbeck II 53, πάσῃ τῇ κτίσει noch die der Personen gefügt). 16 *Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden* (der Taufbefehl des Mt wird also nicht gebracht, sondern nur „eine Reflexion über die Notwendigkeit der Taufe". σῴζειν ist hier nicht = *„gesund machen"*, sondern das Retten im Endgericht s. 8 35 10 26 13 13. Daß wer nicht gläubig wird, und dann natürlich auch die Taufe nicht annimmt, verurteilt wird, sagt in ähnlicher Form Jo 3 18). 17 *An Zeichen aber werden die Glaubenden folgende begleiten* (dies und das Folgende vertritt Mt 28 28b, aber auf alle πιστεύσαντες erweitert — anders v. 20 — vgl. auch Jo 14 12): *mit Hilfe meines Namens werden sie Dämonen austreiben* (vgl. 9 38, auch 6 13?), *sie werden mit neuen Zungen reden* (der Text ist nicht sicher: καιναῖς, d. h. ἑτέραις Act 2 4?, steht in AD, aber καὶ ἐν ταῖς χερσίν, zu v. 18 gehörig, in C*LΔ arm, endlich καιναῖς, καὶ ἐν ταῖς χερσὶν κτλ. in C²X. Es ist also möglich, daß καιναῖς nur ein Schreibfehler für καὶ ἐν ταῖς d. h. κἂν ταῖς wäre. Zur Sache s. Exkurs zu I Cor 14 1), 18 *sie werden Schlangen aufheben* (wie Paulus Act 28 3—5, auch Is 11 8; über den Text s. zu v. 17), *und wenn sie einen Gifttrank trinken, wird es ihnen nichts schaden* (θανάσιμον braucht trotz Dittenberger Syll. 815, 2 kaum die Ergänzung durch ein φάρμακον: vgl. Plutarch Caesar p. 724 e ὑπνωτικὸν οὐ θανάσιμον πεπωκότα. Zur Sache vgl. Eusebius h. e. III 39, 9,

nach dem Papias von den Töchtern des Philippus Act 21 9 über Justus Barsabas Act 1 23 erfahren haben will ὡς δηλητήριον φάρμακον ἐμπιόντος καὶ μηδὲν ἀηδὲς διὰ τὴν τοῦ κυρίου χάριν ὑπομείναντος, eine Legende, die später auf den Apostel Johannes übertragen wird, s. Zahn Acta Joh. 287, 24 ff. Heilung von Gifttrank und Schlangenbiß durch den Namen Jesu erwähnt auch Aboda zara 27b), ***Kranken werden sie die Hände auflegen — und sie werden sich gut befinden*** (vgl. Act 28 8. Das χάρισμα ἰαμάτων ist hier nur an die Handauflegung geknüpft, von Oelung ist nicht die Rede s. zu 6 13). 19 ***Der Herr (Jesus) nun wurde, nachdem er zu ihnen geredet, aufgenommen in den Himmel und setzte sich zur Rechten Gottes*** (die Himmelfahrt schließt unmittelbar an die Worte Jesu an wie Lc 24 51 Act 1 9. Der Schluß ist eine formelhafte Glaubensaussage, deren alttestamentliche Grundlagen, IV Regn 2 11 und Ps 109 1, nicht mehr empfunden werden). 20 ***Die aber zogen aus und predigten überall, indem der Herr mitwirkte und das Wort bekräftigte durch die begleitenden Zeichen*** (ganz kurzes Résumé über die Weltmission. Mit ἐξελθόντες meint der Ergänzer wohl: aus Jerusalem, vgl. Justin Apol. I 45; das βεβαιοῦν durch σημεῖα wie Hebr 2 4).

Dieser Schluß (oder nach Zahn wenigstens v. 14—18) soll nun nach der Ueberschrift einer 989 geschriebenen armenischen Hs zu Edschmiatzin (entdeckt 1891 von Conybeare, Photographie bei Nestle-Dobschütz Einführung Tafel 19) „Ariston der Presbyter" w e. sch. auf den von Papias genannten Presbyter Ἀριστίων (Eusebius h. e. III 39, 4) zurückzuführen sein Ein zweiter, k ü r z e r e r Schluß, der im 4. Jahrhundert in Aegypten entstanden sein mag, findet sich in L und noch weiteren griechischen Uncialhss (in allen mit dem längeren zusammen!), in dem codex Bobiensis der Itala und im Text oder am Rande noch in einigen andern Hss und Uebersetzungen, vgl. Nestle-Dobschütz a. O. Tafel 20 (Reproduktion der griechischen min 274). Er lautet: ***Alles aber, was ihnen*** (den Frauen v. 7) ***aufgetragen war, verkündeten sie in Kürze dem Petrus und seinen Genossen*** (so wegen v. 7). ***Danach aber entsandte auch Jesus selbst*** (muß er dazu erschienen sein?) ***von Osten bis Westen durch sie die heilige und unvergängliche Predigt des ewigen Heils.*** Weiteres über den Marcusschluß und die einschlägige Literatur s. bei Wohlenberg z. St. und Zahn Einl. § 52.

BEILAGE 1

Das älteste Zeugnis über das Evangelium κατὰ Μᾶρκον (zur Schreibung s. Blaß § 41, über die Person vgl. die neutestamentlichen Einleitungen).

Papias von Hierapolis bei Euseb hist. eccl. III 39, 15 καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν· Μᾶρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσεν τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ (ὡς ἔφην) Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων. ὥστε οὐδὲν ἥμαρτεν Μᾶρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.

Weiteres z. B. in Hucks Synopse S. VIII ff.

BEILAGE 2

Josephus über den Täufer Ant. XVIII 5, 2 ed. Niese.

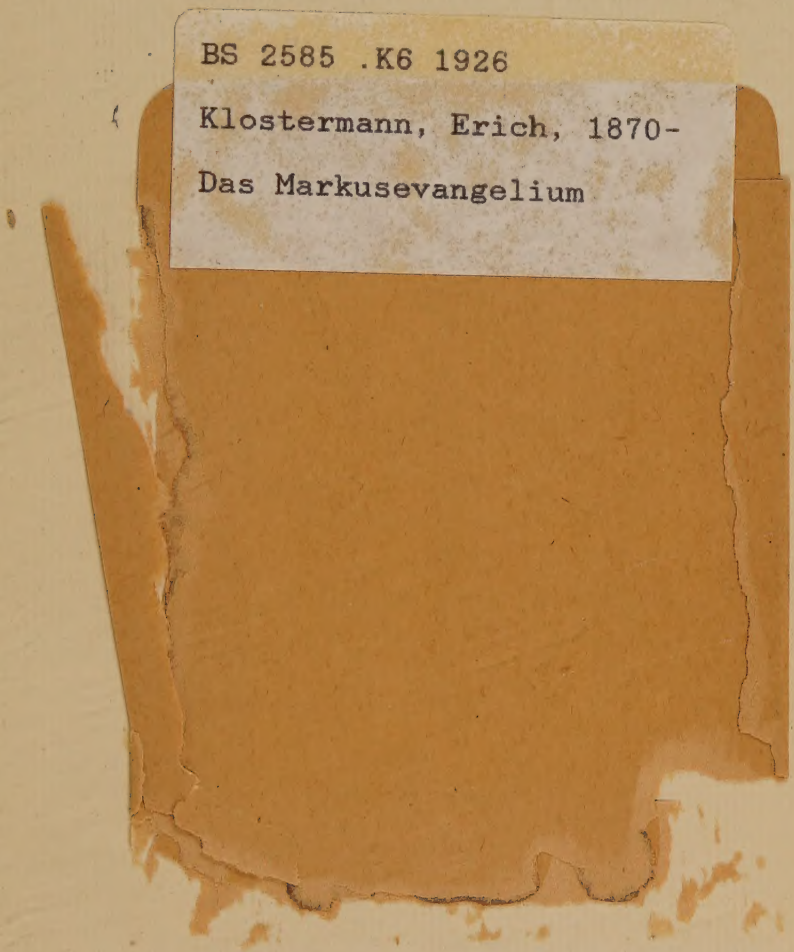
Τισὶ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐδόκει ὀλωλέναι τὸν Ἡρώδου στρατὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ μάλα δικαίως τινυμένου κατὰ ποινὴν Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ. κτείνει γὰρ τοῦτον Ἡρώδης ἀγαθὸν ἄνδρα, καὶ τοῖς Ἰουδαίοις κελεύοντα, ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένοις, βαπτισμῷ συνιέναι· οὕτω γὰρ δὴ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης. καὶ τῶν ἀνθρώπων συστρεφομένων (καὶ γὰρ ἥσθησαν ἐπὶ πλεῖστον τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων) δείσας Ἡρώδης τὸ ἐπὶ τοσόνδε πιθανὸν αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις μὴ ἐπὶ ἀποστάσει τινὶ φέροι (πάντα γὰρ ἐῴκεσαν συμβουλῇ τῇ ἐκείνου πράξοντες), πολὺ κρεῖττον ἡγεῖται, πρίν τι νεώτερον ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι, προλαβὼν ἀνελεῖν τοῦ μεταβολῆς γενομένης εἰς πράγματα ἐμπεσὼν μετανοεῖν. καὶ ὁ μὲν ὑποψίᾳ τῇ Ἡρώδου δέσμιος εἰς τὸν Μαχαιροῦντα πεμφθείς, τὸ προειρημένον φρούριον, ταύτῃ κτίννυται.

Vorläufiger Druck. Sämtliche Beilagen werden hinter der Erklärung der Synoptiker zusammengestellt.

DATE DUE

HIGHSMITH #LO-45220

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY
NEW YORK


BS 2585 .K6 1926
Klostermann, Erich, 1870-
Das Markusevangelium

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY
00015637